

La libertad de conciencia en la tradición católica: una opción para el ejercicio de los derechos en el ámbito de la sexualidad¹

Juan Guillermo Figueroa Perea

Introducción

En este texto se pretende problematizar la percepción que se tiene de que la opinión de la iglesia católica en el ámbito de la sexualidad puede captarse simplemente a través de la voz de algunos jerarcas, ignorando las prácticas ampliamente difundidas entre los creyentes y las diferentes interpretaciones teológicas que existen en esta institución. El texto busca visibilizar una serie de lecturas existentes dentro de esta institución, la cual se encuentra muy lejos de tener un modelo normativo único y homogéneo, como a veces pretende mostrarse a través de los discursos oficiales de la misma.² Se recuperan varias interpretaciones menos conocidas, tanto por sus importantes coincidencias con el discurso de los derechos humanos como porque tienen legitimidad, de acuerdo a la normatividad de la propia institución.

Es importante hacer una distinción entre la religión y la iglesia católica, ya que mientras la segunda hace alusión a la institución y a las normas que se han ido creando y sistematizando a través de sus instancias burocráticas, la primera incluye de manera central los planteamientos de quien se presenta como el antecedente de toda la institución, así como de las imágenes y relatos que se tienen de esos primeros años de la llamada era cristiana. Es innegable que la documentación que existe para comparar ambas instancias es algo heterogénea, ya que la validez histórica no es la misma; al margen de ello se considera relevante intentarlo como recurso analítico, en particular porque muchas de las llamadas lecturas alternativas o disidentes de la religión católica son nombradas así por los jerarcas y coordinadores actuales de la institución, mientras que éstas son defendidas y se buscan justificar por personas que argumentan, precisamente su cercanía con las fuentes y los planteamientos originales de hace 20 siglos.³

En este texto se exploran las nociones de responsabilidades de los intérpretes de la religión católica y de los derechos de quienes se consideran creyentes de la misma, para lo cual se busca reflexionar sobre los usos del discurso que tiene que ver con sexualidad, en particular en aquellos ámbitos que se han reconocido como objeto específico de los derechos humanos. Para propósitos de este documento se usa la expresión derechos de los creyentes para referirse a sus prerrogativas como miembros

¹ Este texto es una versión revisada de un artículo publicado en la revista *Estudios Demográficos y Urbanos*, 2004. El autor agradece los comentarios y sugerencias de Guadalupe Cruz. Esta versión fue publicada en Ivonne Szasz y Guadalupe Salas (Coordinadoras). *Sexualidad, derechos humanos y ciudadanía. Diálogos sobre un proyecto en construcción*. El Colegio de México, 2008, pp. 235-300.

² Ver Küng (2002) quien a partir de reconstruir la historia de la iglesia católica, identifica dos vertientes dentro de la misma: la patriarcal, eurocentrista e intransigente, mientras que por otra parte aparecen componentes de una visión ecuménica, dialogante y conciliar.

³ Para una reflexión sociológica sobre la religión pueden verse Marx y Engels (1974) y Weber (1997), mientras que para una revisión de prácticas religiosas en diferentes regiones de América Latina pueden consultarse Vergara (1994), así como Smith y Prokopy (1999). Un estudio reciente para el caso de México es el de Blancarte (2003).

de una institución respecto a las autoridades de la misma.⁴

Interesa reflexionar sobre el conjunto de criterios subyacentes a la interpretación oficial de la iglesia católica al hablar sobre sexualidad. Se busca mostrar la existencia de lecturas en tensión dentro de la propia institución, a la vez que la forma en que la jerarquía impone las interpretaciones que sostiene y minimiza la posibilidad de negociar con la diferencia al interior de la institución, al margen de la legitimidad moral, teológica y discursiva de otros miembros de la misma.⁵ No se pretende repetir ni sistematizar lo dicho por la institución a propósito del ejercicio de la sexualidad,⁶ sino especular sobre el manejo de los discursos por parte de diferentes actores sociales y tratar de socializar una categoría que parece útil desde un punto de vista analítico y político, como lo es “la negligencia pastoral”.⁷

La negligencia pastoral alude al ejercicio indebido de la función que tienen las personas que dentro de la iglesia católica son reconocidas como intérpretes de la doctrina, por el hecho de ser quienes transmiten las normas de la institución. Cuando se habla de ejercicio indebido se hace referencia a no cumplir las mismas normas de la institución, como lo es la necesidad de actualizarse en el conocimiento acumulado sobre aquello que no es objeto de dogma sino de decisiones individuales de los creyentes de la tradición religiosa; esta desactualización u ocultamiento del conocimiento acumulado puede evitar que los individuos actúen de acuerdo a su conciencia, pues no hay certezas que apoyen una conducta única. Por abuso de autoridad dicho ejercicio del poder puede generar daños a los derechos humanos de personas creyentes y de las no creyentes (Figuroa 2000a).

Para el tema de los derechos humanos, importa explorar algunos ejercicios de lo que denominaremos *ciudadanía religiosa* en la medida en que los sujetos creyentes se apropian activamente de las normas institucionales, a través de su introyección y resignificación, a partir del actuar de acuerdo a su conciencia, al margen de que ello a veces contradiga los discursos institucionales oficiales. La *ciudadanía religiosa* alude a la capacidad de reconocerse teniendo derechos dentro de una institución religiosa, sin necesidad de ser parte de la jerarquía burocrática de una institución.⁸ Se habla de

⁴ Puede verse a Cervera (2005), para una distinción entre derechos humanos (versan sobre materias civiles enfocadas desde la racionalidad secular), derechos religiosos (versan sobre materias religiosas pero reconocidas civilmente, como la libertad de culto) y derechos eclesiales (versan sobre materias religiosas y están enfocadas desde una perspectiva religiosa y teológica, ya que son situaciones en las que la autoridad eclesiástica se encuentra obligada con respecto a los creyentes de una tradición religiosa específica). También puede consultarse a Puello Orozco (1998) para conocer la interpretación feminista de los derechos humanos dentro de la iglesia católica.

⁵ Como ejemplo, puede verse el capítulo “Impacto de Puebla y autoritarismo jerárquico (1979-1983)”, en Concha, González, Salas y Bastián (1986), pp. 177-232.

⁶ Para ello pueden verse los textos de Hernández (1995), de Mejía y Careaga (1996) y de Mejía (2001a), entre otros.

⁷ Cuando se habla de negligencia, se suele hacer referencia a las consecuencias negativas del quehacer de un profesional, que se supone debe tener un cierto conocimiento y que por no tenerlo provocó un daño que podía evitarse o bien, que a pesar de tenerlo actuó generando una consecuencia negativa, abusando de su papel de autoridad; el ejemplo más claro es el de la negligencia médica (Figuroa 2000a).

⁸ Puede verse la noción de “ciudadanía” de Hannah Arendt, citada por Lafer (1994) y el

ciudadanía religiosa para distinguirla del uso político del término pero reconociendo algunas analogías y explorando algunas metáforas.⁹

El texto busca construir algunas propuestas para el estudio de los “*derechos de los creyentes*”, así como la acotación de las responsabilidades de las personas que son parte de la jerarquía institucional. Para ello, se proponen algunas reflexiones sobre las responsabilidades de diferentes miembros de esta institución, explorando la dimensión del abuso del poder a través de la intimidación moral hacia los creyentes, pero a la par, reconociendo algunas coincidencias del discurso católico con los derechos humanos en el ámbito de la sexualidad.

La estructura de este texto consiste en desarrollar tres vertientes de reflexión que contribuyan a una discusión sistemática sobre la autoridad de los jerarcas de la iglesia católica, en tanto intérpretes de la religión que toman como referencia para legitimar su influencia normativa, tanto en la sexualidad de quienes son parte de la institución como de las diferentes personas que son influidas por las normas que dichos jerarcas legitiman o negocian socialmente en este ámbito¹⁰.

En el primer apartado se sintetizan algunos supuestos del discurso de derechos humanos en el ámbito de la sexualidad y paralelamente se identifican elementos de algunas lecturas morales dentro de la tradición católica, cada una de las cuales lleva a consecuencias distintas en el ámbito de los derechos humanos vinculados con la sexualidad. En este sentido es distinto privilegiar como valor la obediencia a la autoridad jerárquica por parte de los creyentes, que promover que estos actúen de acuerdo a su conciencia, con la posibilidad de llegar a conclusiones diferentes respecto a los jerarcas.

En el segundo apartado se presentan algunas notas sobre la forma en que el discurso normativo hegemónico de la religión ha ido permeando las tradiciones culturales y sus referencias valorativas; por lo mismo, el tratar de cuestionarlas es complejo ya que se han incorporado como parte de la cosmovisión dominante en el entorno social de referencia. Como un ejemplo de ello, se muestran y se comentan algunas posturas dentro de la iglesia católica que pueden ser consideradas como progresistas, en términos de compromisos con causas sociales y de derechos humanos, pero no necesariamente se engloban en la misma vertiente de solidaridad en el tema de los derechos vinculados con la sexualidad, si bien se destacan algunas excepciones. La idea de este apartado es mostrar que en el mismo ámbito de la tradición religiosa que se está analizando, hay variantes en la interpretación y hay quienes a pesar de las referencias culturales construyen nuevas visiones que se vinculan cercanamente al discurso de los derechos humanos y a la autodeterminación

concepto de “ciudadanía sexual” de Rance (2001).

⁹ Un apoyo para ello son los textos de Marty, Guin y Greenfield (1998), quienes sistematizan los principios que denominan “el discurso civil religioso”, mientras que también se retoma el texto de Morelo (2003), quien hace una revisión de los derechos de los católicos en la iglesia y cuestiona las razones por las que la jerarquía de la institución se resiste a difundir dichos derechos. Con estos referentes, puede decirse que se es ciudadano ante un Estado que reconoce los derechos y que busca asegurar las condiciones para su ejercicio; en la iglesia católica se tiene una estructura jerárquica que pareciera ignorar derechos de los “no jerarcas” pero a la vez cuenta con elementos normativos que le reconocen autoridad a todos sus miembros, al margen de ser parte de la jerarquía formal o de la burocracia de la institución.

¹⁰ Pueden verse de manera especial Lamas (1991), Ortiz Ortega (2001) y Mejía (2002).

en el ámbito de la sexualidad.

En el tercer apartado se presentan algunos ejemplos de creyentes que han cuestionado las normas institucionales de la iglesia católica y que han llegado a la conclusión de que en el ámbito de la sexualidad, es factible reformular dichas normas, reconociéndose con autoridad en el tema y en algunos casos, identificando un acompañamiento del movimiento feminista. En ese apartado se ilustran también dos de las diferentes interpretaciones teológicas que existen al interior de la iglesia católica, con la intención de hacer evidente que ni entre los creyentes laicos, ni entre los intérpretes de la tradición religiosa (los teólogos) existen lecturas únicas de las normas que se vinculan con la sexualidad y la reproducción, las cuales serían la justificación para los derechos sexuales y reproductivos en este ámbito institucional.

1. Valores subyacentes a la religión católica y a los derechos humanos

La religión católica puede interpretarse como un conjunto de valores que pretende proteger y estimular la dignidad de una persona; para algunos de sus referentes normativos ello significa promover que cada creyente actúe de acuerdo a su conciencia y que sea un agente moral que toma sus propias decisiones (Vergara 1994). Si ésta fuera la lectura dominante, la religión puede reivindicar muchas cualidades básicas del ser humano y coincidiría con discursos seculares actuales de derechos humanos (Cortés 2005). No obstante, también se conoce otra lectura de esta religión, como un conjunto de reglas que deben obedecerse por haber sido definidas por las autoridades institucionales y como condición para ser parte de la institución (Maza 2006). Si ésta es la lectura de la religión, sin especificar matices ni contextos, la religión puede convertirse en un proceso enajenante y alienante de las personas (Marx y Engels 1974), al verse obligados a realizar ciertas conductas sin necesidad de entender sus razones o incluso justificando costumbres y prácticas a las que intuitiva o racionalmente podrían oponerse.

Esta doble lectura de la religión también la encontramos en la católica; por lo mismo vale la pena preguntarse si dicha religión será enajenante y alienante o bien, si es una religión que festeja y estimula la dignidad de las personas. Habrá que analizar de qué religión católica se está hablando, en particular cuando no es nada sencillo asegurar que todos los católicos lo son de la misma manera y que tienen la misma interpretación de las normas y de cómo dicha religión influye en su sexualidad. De hecho, en un libro muy interesante, Eco y Martini (1997) dialogan sobre ¿en qué creen los que no creen? Valdría la pena indagar en sentido inverso: ¿en qué creen los que sí creen, en particular cuando se habla de sexualidad?

En el origen de la tradición católica su propuesta normativa alude a la solidaridad con los excluidos, al reconocimiento de la dignidad como medio para alcanzar la felicidad y a la propuesta de repensar el significado y el uso de las normas sociales (Saramago 1998). A través de ello, se accedía a una lectura más modesta y matizada de los juicios morales sobre los comportamientos humanos: de alguna manera es un acercamiento a una lectura finita de la moral y una crítica severa a quienes presentaban con carácter universal y absoluto los juicios en los intercambios sociales.

En la contraparte, la lectura oficial de la misma religión parece aludir actualmente a una postura que privilegia la obediencia por encima de la libertad (Maza 2006), a la

par que se refiere a una posición que defiende juicios absolutos y universales, que defiende normas presentadas como ahistóricas y que minimiza la capacidad de los mismos creyentes de revisarlas, replantearlas y renovarlas (Hume 1992a; Küng 2002)¹¹. Incluso esta lectura muestra importantes ambigüedades y silencios respecto a algunos procesos de exclusión social, en lugar de solidarizarse permanentemente con las personas que los padecen (Freixedo 1989; Muñoz 1997).

El discurso original de la tradición católica alude constantemente al valor de la justicia social y que ésta puede ser interpretada (aunque no es la única lectura posible) como un proceso dirigido centralmente a contrarrestar todo tipo de exclusión social y a disminuir, tratando de eliminar, las diferentes formas de inequidad.¹² Un problema importante es que la justicia no tiene una interpretación única como categoría analítica, conceptual y política, ya que existe la posibilidad de imaginarla como una distribución a cada quien de acuerdo a lo que le corresponde, pero también pasando por una lectura de que cada quien de acuerdo a lo que necesite y ello puede traer asociado la reproducción de estratificaciones sociales preexistentes (Rawls 1986 y 1995; Gracia 1990). Actualmente se discute mucho la justicia distributiva, incluso denominada como redistributiva, en términos de apoyar de manera explícita a las personas que tradicionalmente han sufrido algún tipo de discriminación, a la vez que se discrimina positivamente a quienes tradicionalmente han vivido situaciones de privilegio, no con la intención deliberada de cometer una injusticia, sino de reparar los múltiples procesos institucionalizados de discriminación social (Cahn 1995).

Una situación problemática en el caso de la sexualidad y su vinculación con la normatividad católica, es que el discurso de la justicia social muchas veces deja de lado el ámbito de lo íntimo (Giddens 1992), de lo privado y de las relaciones personales. Incluso, algunas lecturas de la religión proponen la aceptación del dolor o de las injusticias, como algo inevitable y que además “santifica” a las personas¹³. En muchos contextos las personas creyentes en esta tradición católica más que tratar de transformar las realidades que generan injusticias, las asumen como una prueba divina que las dignifica, pero que las paraliza ante cualquier proceso de cambio (DEMAC 2001 y 2002). Por ello Marx propuso que esta interpretación de la religión es un opio para el pueblo, ya que permite evadirse de la realidad, más que buscar su transformación, como era su propuesta central (Marx y Engels 1974).

En la tradición católica hay múltiples lecturas de la sexualidad, las cuales han contribuido a no cuestionar las discriminaciones y la violencia originada en función de la sexualidad y las relaciones de género desiguales; ello de alguna manera ha desvirtuado la moral original de esta tradición religiosa, legitimando discriminaciones más que solidarizándose con los discriminados y con los excluidos¹⁴, como se planteaba en un

¹¹ Pueden verse Ai (1998) y Dieterlé (2000), quienes analizan los problemas que enfrenta actualmente la iglesia católica tanto por las tensiones entre autoridad y autoritarismo, como por desafíos explícitos en el ámbito de la moral.

¹² Puede verse Blancarte (1995 y 1996), así como San Martín (1996) para conocer elementos del pensamiento y propuesta social del catolicismo.

¹³ Pueden verse Lardner 1992; Radford 1993; Floris Margadant 1999; Battaglia 2000; Mejía 2000.

¹⁴ En Boswell (1993) el autor muestra que hasta el siglo XII, la Europa católica juzgó el amor entre personas del mismo sexo y la lujuria con bastante ecuanimidad. De hecho, muestra el nacimiento de la intolerancia, reconstruyendo la historia de las enseñanzas de la institución.

principio. De ahí lo interesante que representan posturas que tratan de demostrar que el pensamiento feminista que aboga por la eliminación de la discriminación hacia las mujeres y por la equidad de género, es compatible con los valores de justicia social defendidos originalmente desde la tradición católica¹⁵.

A pesar de ello, existen lecturas que sugieren que la misma forma en que la tradición católica se constituyó y definió sus normas y dogmas de fe, influyó en una concepción sexista y maniquea de las normas que influyen sobre la sexualidad, ya que aunque no se establezcan dogmas en la moral sexual de manera tan explícita, la virginidad como valorpreciado en las mujeres proviene del “dogma de la Inmaculada Concepción de María” (Hamington 1998) y la visión negativa de la sexualidad –y en particular de la de las mujeres- se deriva del discurso del pecado original (ver Amuchástegui y Rivas 1999).¹⁶

En la actualidad, puede identificarse la existencia de grupos conservadores hablando a nombre del discurso religioso y a muchos de los jefes de esta institución religiosa guardando silencio ante las múltiples desigualdades sociales, incluyendo las que se cometen en la práctica y la construcción social de la sexualidad (Rivera Carrera 1996; De la Torre 1998; González e Infante 2001 y 2002). En la contraparte, nos encontramos a creyentes en desacuerdo con las enseñanzas oficiales de la institución, pero transgrediéndolas en silencio, debido a una práctica ambivalente de su ejercicio ciudadano ante las normas institucionales (Figueroa 1995; Figueroa y Rodríguez 2000), ya que temen ser excluidos de la institución por quienes son reconocidos directamente como autoridades.

Antes de proceder a un desglose de los valores subyacentes a la tradición católica, interesa hacer una revisión del discurso de los derechos humanos que directa o indirectamente se relacionan con el ejercicio de la sexualidad. Dichos derechos pretenden proteger la vida, la libertad, la igualdad, la seguridad, la integridad y la dignidad de un ser humano, por lo que se ha propuesto en múltiples reuniones internacionales que deben ser respetados por todos los miembros de una sociedad¹⁷. Los derechos humanos no definen lo que las personas deben hacer, sino que identifican aquellos espacios de cada ser humano que deben ser asegurados para garantizar que cada persona se desarrolle y construya dignamente su respectiva historia personal.

Dichos derechos se suelen clasificar en cinco grandes grupos: (a) los derechos o garantías de igualdad; (b) los derechos de libertad (entre los cuales destaca la libertad de pensamiento y expresión, el derecho a la información, la libertad de conciencia, creencia o religión, el derecho a la vida privada y la libertad de asociación y reunión); (c) los derechos de la vida, seguridad e integridad personal; (d) los derechos o garantías de los ciudadanos, llamados en otro momento como derechos políticos (entre ellos el

(Ver en especial el capítulo “El nacimiento de la intolerancia”, pp. 289-353). También pueden verse Britton 1998; Cruz 2002; Kraus 2002; Hunt 2003).

¹⁵ Pueden verse Pérez Aguirre 1991a, 1991b, 1994a y 1994b; Gudorf 1993; Pellauer 1993; Mejía y Martínez 1996.

¹⁶ Puede verse el capítulo “La sexofobia del clero: sus consecuencias para la ética sexual occidental y para el derecho familiar”, en Floris Margadant (1999), pp. 7-70.

¹⁷ Ver Figueroa y Fuentes (2001) para una discusión más detallada de los supuestos éticos de los derechos humanos.

derecho a participar en la dirección de los asuntos públicos -directamente o por medio de representantes-, lo cual de alguna manera está corresponsabilizando a los ciudadanos en el proceso de construcción social e histórica de las sociedades), y (e) los derechos o garantías sociales, económicas y culturales (como el derecho al trabajo y a condiciones laborales equitativas y satisfactorias, a disfrutar del más alto nivel posible de salud, el derecho a la educación y a participar en la vida cultural).

Otro aspecto relevante es que en el establecimiento del ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona está sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto a los derechos y libertades de los demás y de satisfacer las justas exigencias del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática. Esto permite establecer límites a los ámbitos de intervención de cualquier institución o política social, por lo que resulta de particular relevancia al revisar diferentes normas sociales vinculadas con la práctica de la sexualidad.

Estas condiciones que se le pretenden asegurar a todo ser humano no tiene la intención de restringir sus conductas o de definir normas que los guíen unívocamente, sino al contrario, exigen que los individuos asuman responsabilidades a partir de la ampliación de sus espacios de libertad, pero reconociendo los espacios de los otros, respetando las respuestas alternativas al enfrentamiento personal a la realidad. Se parte del supuesto de que no hay respuestas únicas a las situaciones y problemáticas a las que nos enfrentamos en el contexto en el que nos desarrollamos. Todo ello hace referencia a la necesidad de una serie de acuerdos sociales que van más allá de la tolerancia como actitud pasiva ante la diferencia, ya que obliga a definir el contenido y el significado del reconocimiento mutuo. La propuesta pretende evitar juicios unilaterales desde modelos normativos hegemónicos, por parte de grupos dominantes o de autoridades religiosas o políticas que se atribuyen el carácter de jueces de las conductas de otros, y que no asumen la responsabilidad que adquieren al influir y trastocar diferentes proyectos personales.¹⁸

Dentro de las diferentes propuestas de justificación ética de los derechos humanos en el ámbito de la sexualidad destaca la integrada por Correa y Petchesky (1994), ya que en lugar de recurrir a los principios éticos que tradicionalmente se han utilizado en la filosofía occidental, recurren a principios de evaluación moral con un importante sustento en el pensamiento feminista: el respeto a la capacidad de ejercer como persona, el respeto a la integridad corporal, la búsqueda de la equidad y el reconocimiento de la diversidad.¹⁹ Con ello enriquecen la reflexión sobre los componentes temáticos de los derechos en el ámbito de la sexualidad.

A manera de ejemplo, el *principio de integridad corporal* puede contribuir a crear las condiciones para que las personas conozcan más de su cuerpo así como el de sus posibles parejas sexuales y además que se legitime el cuidado del mismo, no como una debilidad sino como una responsabilidad básica de su desarrollo como persona²⁰. Por

¹⁸ Ello supone la revisión de las responsabilidades de las 'autoridades institucionales' morales y el posible papel protagónico de los creyentes (Morelo 2003) al construir su entorno sexual (Tamayo 2002).

¹⁹ Ver Figueroa (2000b) para una revisión de algunos supuestos éticos y legales de los derechos humanos en el ámbito de la sexualidad, desde una perspectiva feminista.

²⁰ En Gudorf (1993) pueden encontrarse algunas analogías de la tradición católica con respecto

otra parte, el *principio de respeto a la diversidad* permite reconocer que no existe una única interpretación moral de la vivencia de los procesos sexuales de las personas y mucho menos que esta interpretación se legitime en mayor medida por la posición jerárquica que se ocupa en la sociedad o por la pertenencia a algún grupo determinado. Al contrario, se reconoce que es obligado definir conjuntamente los intercambios sexuales con otras personas a quienes se les reconoce su capacidad de *ejercer como persona* (otro de los principios en cuestión)²¹, tanto por ser autoridades morales en la vivencia de su realidad sexual, como por tener la capacidad de defender su integridad corporal.

Se pueden hacer algunas analogías para la reflexión sobre los derechos en el ámbito de la sexualidad al recuperar la justificación jurídica que Cook (1995) hace de los derechos reproductivos, interpretados como derechos humanos a la autodeterminación reproductiva, ya que alude a derechos humanos básicos como la dignidad, la integridad personal, la tolerancia y en particular a la libertad de las personas y al acceso que necesitan tener a las condiciones sociales para desarrollarse humanamente.

Con estos elementos como referencia, Cook (1995) detalla las modalidades que adquieren algunos abusos a los derechos humanos, ya que al ser documentadas pueden darle mayor sentido a la defensa de los mismos. No se trata únicamente de intromisiones o de violentar ciertos espacios, sino de incurrir en las “omisiones”, por no crear las condiciones para el desarrollo de los derechos humanos o bien al ser negligente respecto a las responsabilidades que le corresponden a los diferentes actores sociales. En esta vertiente pueden desarrollarse analogías con lo que significan las responsabilidades de los intérpretes oficiales de los discursos religiosos que se vinculan con la práctica de la sexualidad y con sus referentes simbólicos, ya que si se demuestra que manipulan la enseñanza de la tradición religiosa o que omiten información al respecto, podrían incurrir en una violación a los derechos humanos de las personas sobre las que ejercen autoridad moral.²²

Un problema analítico y político que no puede ignorarse es la dificultad de reconocer en este momento ante qué instancias de la iglesia católica se podrían demandar y exigir los derechos y responsabilidades en el entorno sexual, precisamente por el carácter jerárquico de la institución, al margen de reconocer en sus documentos la autoridad moral de sus diferentes miembros (Dieterlé 2000). La propuesta de este texto es que ello puede hacerse ante los miembros de la propia institución en la medida en que se reconozcan con derechos en la misma, conociendo los criterios de definición normativa e introyectando su autoridad, para lo cual sirve documentar algunas de las contradicciones, tensiones y fracturas que se han tratado de ocultar en la institución, presentando una lectura única, a veces construida y legitimada a través del ejercicio de poder (Dieterlé 2000).

La iglesia institucional actual plantea una moral distinta a la que podría

a este discurso del cuidado de la integridad corporal.

²¹ Puede verse Pagliero (2000) para una justificación católica de la primacía de la conciencia y por ende de esta capacidad de ejercer como persona, a la que aluden Correa y Petchesky (1994).

²² Pueden verse Escalante (2001) y Morelo (2003) para un análisis sobre el significado de los silencios de la iglesia católica ante ciertas problemáticas sociales.

interpretarse como la original de la tradición católica y ello sugiere que la iglesia actual ha modificado el alcance y posiblemente el sentido de la tradición católica (Rodríguez 1997); en alguna parte de esta historia hay un desfase y es factible que no sea algo accidental, sino intencional e influido por relaciones de poder, al asumir sexismos culturales y por no cuestionar múltiples sistemas de poder institucionalizados.²³

Cuando alguien se pregunta cómo influye la religión católica en los derechos sexuales habría que responder que depende de cuál religión católica estamos hablando, ya que es distinto el discurso institucional de los jerarcas respecto a las prácticas e interpretaciones de las personas creyentes. Por ello, vale la pena investigar qué sucede cuando discrepan dichas lecturas; ¿existen criterios para evidenciar o decidir cuál es la correcta? Uno de los supuestos de este texto es que la moral dominante y hegemónica, es la que se acerca más al conservadurismo (Núñez 1999), mientras que la original es la que entraría en la calificación de marginal y de subordinada, e incluso podría llamarse como disidente. No obstante, como se verá en el tercer apartado, es la que ejercen muchos creyentes.

Un valor importante de este discurso moral original era la solidaridad fraterna con las personas socialmente excluidas, las cuales incluían a los marginados; es decir, personas que no figuran regularmente como autoridades ni 'sujetos de derechos' (en el discurso actual) en la sociedad; además cuestionaba a quienes aplicaban la normatividad de manera legalista y sin recuperar su sentido más humanitario. Si se acepta esta lectura como la original, la normatividad institucionalizada y vigente en la actualidad aparece abismalmente diferente, a pesar de que supuestamente es parte de la misma tradición (Freixedo 1989; Lafarga 1996).

Podemos afirmar que en los últimos 20 siglos se creó una burocracia institucional dentro de la iglesia católica, que le han incorporado variantes, que va definiendo modificaciones al discurso original y que además, como la mayor parte de las burocracias, genera un sistema normativo, el cual a veces más que poner en práctica la dinámica que originó la institución, crea procedimientos para mantener las jerarquías que existen y que se van constituyendo dentro de la misma (Aguilar Ascencio 1998; Ceballos 1999). Es una contradicción, por ejemplo, que desde la iglesia católica se siga excluyendo a las mujeres; al crearse la institución ello era entendible en sociedades donde las mujeres eran socialmente excluidas. Sin embargo, en una normativa cercana a la moral original habría que estar abiertos permanentemente para corregir exclusiones más que para legitimarlas, como parece haberlo hecho la burocracia institucional de la tradición católica (Freixedo 1989; Kissling 2000). De hecho, cuestionar las exclusiones estimularía acciones afirmativas para contrarrestar prácticas de exclusión que se han venido legitimando socialmente²⁴.

Si se revisan los 20 siglos de burocratización de la tradición católica lo que ha ocurrido es que los que llegaron al principio (como en tantas instituciones que se conocen) se han tratado de mantener en el poder²⁵. Dicha burocratización ha tenido la

²³ Puede verse el capítulo "De cómo la iglesia católica se dotó de fundamento y legitimidad manipulando los Evangelios y se convirtió en una institución de poder al crear una estructura organizativa", en Rodríguez (1997), pp. 235-324. También pueden consultarse Aguilar Ascencio (1998) y Ceballos (1999).

²⁴ Pueden verse Pérez Aguirre 1991a; Radford 2001; Kissling y Sippel 2003.

²⁵ La institucionalización de esta tradición ha llevado a separar el origen de la moral basada en

habilidad de ir incorporando en algunos países, como los latinoamericanos, la religión como parte de la cultura, con lo que se aprende a ver la realidad a través de la religión mezclada con la cultura y por ello, cuestionar a la religión es interpretado como sinónimo de cuestionar la cultura (Lamas 1999). Como ello significa cuestionar el orden establecido (junto con las injusticias asumidas) se interpreta como peligroso y complejo; en ese sentido la institución iglesia, a través de sus burocracias y sus múltiples códigos de normatividad, pareciera quitarle uno de los elementos básicos a la moral original de la tradición católica, que es la capacidad de los individuos creyentes de tomar sus propias decisiones (Morelo 2003) y poder cuestionar “normas” en función de los contextos. En esta institucionalización el valor de la obediencia a las autoridades parece haber dejado de lado el ejercicio crítico y hasta radical de cuestionar normas al actuar de acuerdo a la conciencia, a pesar de que ello contribuya a perpetuar prácticas injustas que se buscaban eliminar en un principio (Muñoz 1997; Gómez 2003).

Lo que la institución y su burocracia han tratado de dar a entender es que antes de la conciencia está la obediencia (Morelo 2003; Maza 2006), lo que contradice los planteamientos originales, según los cuales se podían matizar las normas al servicio de ese amor solidario, generoso y de reconocimiento de los excluidos. Lo que la burocracia ha tratado de hacer es invertir el argumento, festejando la obediencia y sacrificando la conciencia y, de paso, algunas de las libertades individuales que constituyen precisamente el entorno más cercano a los derechos humanos. Una de las formas de hacerlo en el ámbito de la sexualidad es asociando la dimensión de la culpa a los actos sexuales, resignificando el placer sexual como pecado y en especial negándole a los individuos su capacidad de autodeterminarse en sus contextos sexuales (Hume 1992a; Radford 1997; Britton 1998; Singh 2001).

Un elemento que está presente en la normatividad religiosa sobre el tema de la sexualidad es la dimensión de la culpa, ya que según algunos autores, más que pretender ocultar la sexualidad, lo que múltiples discursos de la iglesia católica hacen es cargarla de culpabilidad y establecer un proceso de socialización en donde los mismos creyentes sean vigilantes de sus respectivos comportamientos. Una forma de hacerlo es a través de la dicotomía entre cuerpo y alma, en donde el cuerpo es el motivo de todas las tentaciones y los vicios, mientras que el alma es el espacio único a través del cual se pueda dignificar el ser humano. Esto tiene mucho que ver con el concepto de pecado (Hume 1992a; Rodríguez 1997) y el discurso sobre la necesidad de purificarse en esta vida para reivindicarse en una vida futura, después de la muerte.

2. Algunas variantes del discurso católico sobre derechos y sexualidad

Con los riesgos de cualquier clasificación, podríamos identificar posturas extremas y contrastantes en la propia tradición católica (Kissling 1998; González e Infante 2001), a propósito del discurso de los derechos sociales que tienen que ver con la sexualidad y con la interpretación de la misma. Hacemos la aclaración entre derechos sociales que tienen que ver con el ámbito de la sexualidad y no nos limitamos a los derechos

Cristo (cristianismo) para referirse a una enseñanza ‘católica, apostólica y romana’ que toma como fuente la enseñanza de sus seguidores (apóstoles) y que reconoce como máxima autoridad al Papa (en tanto tradición romana). Ver Ceballos (1999).

sexuales, ya que existen posturas que podrían considerarse socialmente progresistas, que estimulan y defienden el derecho de las personas a intervenir en múltiples decisiones sociales, pero que no se definen tan claramente sobre las discriminaciones y desigualdades que se dan por razones sexuales.

2.1 Algunas posturas en la iglesia católica al vincularse con los derechos en la sexualidad

En el caso de las corrientes que se identifican más comprometidas con el cambio social a favor de los grupos sociales más desfavorecidos, identificamos a la *teología de la liberación*²⁶ y a *las comunidades eclesiales de base*; en ambos casos se ha tratado de retomar la interpretación de la lectura religiosa que dio origen a la actual iglesia católica, con el fin de asegurar que ésta retoma su propuesta original de opción por los pobres, así como de luchar contra las inequidades y contra cualquier tipo de exclusión social.²⁷ Por lo mismo, más que ser progresistas en el sentido de inventar una nueva interpretación de la enseñanza religiosa, lo que intentan es retomar aspectos básicos de la tradición de la que son parte. Sin embargo, no es siempre tan explícita la interpretación que le dan a la sexualidad como un ámbito también de derechos y de búsqueda de eliminación de exclusiones²⁸.

Otro ejemplo de ello es el trabajo de diferentes *miembros de la jerarquía católica* abogando por la justicia social y solidarizándose con grupos marginados, incluso en muchos casos poniendo en riesgo su propia vida y su seguridad personal, por cuestionar a grupos de poder e instancias autoritarias asociadas a procesos de represión social (Blancarte 1996, Ramos Gómez-Pérez 1996 y San Martín 1996). En este caso se ubican personajes desde las posiciones de base y más cercanas a la población, hasta los propios jefes de la iglesia católica, como arzobispos y cardenales. Puede ejemplificarse con Sergio Méndez Arceo (Fazio 1987) y Samuel Ruiz (Meyer 2000), para el caso de México, quienes fueron calificados como comunistas y subversivos (el primero era conocido como “el obispo rojo”) por su apoyo explícito a diferentes movimientos sociales. Algunos casos dramáticos son los de los obispos Arnulfo Romero en El Salvador y Juan Gerardi en Guatemala, quienes fueron asesinados por su quehacer social. El segundo de ellos coordinó la integración de un informe de derechos humanos en donde se mostraban múltiples formas de represión durante el régimen militar de dicho país (Oficina de Derechos Humanos de la Arquidiócesis de Guatemala 1998).

A pesar de la riqueza y el valor del trabajo de esos líderes religiosos nunca se ha encontrado algo equivalente ni de manera tan clara para defender las exclusiones y las desigualdades en el ámbito de la sexualidad. Incluso existen defensores de derechos humanos, como algunos miembros de los grupos de dominicos en México (Concha, González, Salas y Bastian 1986; Blancarte 1996), que llegan a abogar por mejorar la situación social de las mujeres (reduciendo la violencia), pero para quienes los

²⁶ A partir de la teología de la liberación se desprendieron otras teologías como la feminista, la india, la negra y la urbana (comunicación personal de Guadalupe Cruz).

²⁷ Puede verse como ejemplo el capítulo “Las comunidades eclesiales de base y el movimiento popular”, en Concha, González, Salas y Bastián (1986), pp. 233-292.

²⁸ Pueden verse Grela 1989; Boff 1991; Nunes 1994; Ribeiro 1994; Cruz, sin fecha.

derechos en la sexualidad así como la referencia a la homosexualidad siguen siendo un tema difícil de abordar²⁹.

Si bien existen *teólogos católicos* quienes con mucho rigor han documentado con argumentos formales de la teología la dificultad para descalificar moralmente la autodeterminación reproductiva de las personas e incluso la necesidad de reivindicar el placer sexual dentro de la misma enseñanza católica (Mejía y Careaga 1996; Radford 1996; Cruzalta y Espinosa 2001), todavía no es suficiente el trabajo que se hace, por ejemplo, sobre la interpretación teológica de la homosexualidad, excepto en casos extremos como el de un sacerdote español que se manifestó públicamente como homosexual y además no célibe, y quien ante la reacción de la institución de excluirlo de sus funciones, argumentó que teológicamente no había razones para descalificar la homosexualidad (*El País* 2002, Cruz 2002).

Otra postura que vale la pena mencionar es la de *Juan XXIII* ya que este *Papa* convocó a un Concilio Vaticano a principios de la década de los sesenta (en el siglo XX), con el propósito (entre otros) de revisar las enseñanzas de la tradición religiosa de la cual era el máximo representante (Küng 2002). El supuesto detrás de esta convocatoria era reconocer que la propia institución debía estar abierta al cambio y a procesos de renovación, pero no únicamente en términos voluntaristas de ser mejores, sino en la lógica de actualizarse y de revisar el alcance de las propias enseñanzas, a partir del diálogo con otros interlocutores sociales. En esta vertiente, en las conclusiones de dicho Concilio se le dio un gran peso a la interlocución con los avances del conocimiento acumulado socialmente, así como al diálogo con los laicos, término utilizado para referirse a quienes no son sacerdotes o religiosos (Concilio Vaticano II, 1968 y 1972).³⁰

Si bien en el Concilio Vaticano II no se profundizó en diferentes temas y dimensiones de la sexualidad, vale la pena señalar que la iglesia reconoce más bien dogmas de fe que de moral y que ello repercute en las normas sobre sexualidad. Es decir, se reconocen algunos elementos básicos como “creencias de fe”, los cuales una persona debe aceptar si quiere formar parte de la iglesia católica, pero se reconoce que en su comportamiento cotidiano (objeto de calificación moral) lo que debe regir es su conciencia³¹. Por ello, si la sexualidad está normada muchas veces en función de supuestos, prejuicios y estereotipos culturales (incluso en la misma tradición católica) más que a la luz de las diversas vertientes del conocimiento acumulado, resulta de vital importancia el reconocimiento de la propia institución en términos de que estas

²⁹ Pueden verse Ranke 1988; Singh 2001; Tamayo 2002; Jiménez David 2003.

³⁰ En las conclusiones del Concilio Vaticano II se señala: “las autoridades reconozcan y promuevan la dignidad y responsabilidad de los laicos en la Iglesia. Recurran gustosamente a su prudente consejo, encomiéndenles con confianza cargos en servicio de la Iglesia y denles libertad y oportunidad para actuar; más aún, anímenles incluso a emprender obras por propia iniciativa.” (Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia. No. 37).

³¹ El Concilio Vaticano II recomienda en uno de sus documentos que “los fieles compaginen los conocimientos de las nuevas ciencias y doctrinas y de los más recientes descubrimientos con la moral cristiana y con la enseñanza de la doctrina cristiana, para que la cultura religiosa y la rectitud de espíritu vayan en ellos al mismo paso que el conocimiento de las ciencias y de los diarios progresos de la técnica; así se capacitarán para examinar e interpretar todas las cosas con íntegro sentido cristiano.” (Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual. No. 62).

enseñanzas institucionales necesitan irse actualizando a partir de la reflexión ordenada, sistemática y crítica que se genera socialmente (Mejía 2001a y 2001b; Potts 2003).

Un ejemplo interesante que vale la pena cuestionar es la interpretación que se le ha dado a la homosexualidad en la historia de la ciencia y en la misma iglesia católica, ya que se presentan algunas ambivalencias en ambas. Mientras que la ciencia clasificó a la homosexualidad como una patología por más de un siglo, algo que la iglesia no había hecho explícitamente, con el tiempo el primer discurso ha cambiado como producto de luchas sociales y del conocimiento académico, lo que contrasta con la descalificación que se sigue haciendo en el ámbito institucional de la iglesia católica, al interpretar dicha homosexualidad (Ranke 1988).³² Otro tema relevante es la interpretación positiva que se le da al placer sexual en algunas disciplinas científicas, distanciado de los manejos de la culpa y la mesura que se estimula en múltiples interpretaciones culturales y en la tradición patriarcal, en la que se inserta el discurso católico de muchos jerarcas de la institución (Hernández 1995; Floris Margadant 1999).

Otra corriente social importante en esta lectura de la religión católica, es la de las *teólogas feministas* quienes han trabajado por incorporar el feminismo a la interpretación hermenéutica de la religión, lo que muchas personas han hecho en otras áreas del conocimiento, al explicitar que esta cosmovisión y propuesta política implica asegurar que las mujeres están siendo consideradas en las interpretaciones de los procesos sociales, sin ser excluidas por razones de su sexo biológico (Dickey 1993; Radford 1996). Ello supone cuestionar el valor que socialmente se les ha asignado a las personas, en función de su sexo biológico (Giles Milhaven 1995). Más que una rivalidad acrítica con los varones, el feminismo propone un cuestionamiento de las normas sociales que al ser definidas no han tomado en cuenta a las mujeres y que con ello han legitimado procesos de exclusión y de discriminación social de las mismas, incluso con criterios de carácter teológico, religioso y jurídico, precisamente por la lógica patriarcal con la que fueron desarrollados (Dickey 1993; Mejía y Martínez 1996; Marcos 2000).

Entre los aportes más significativos de la teología feminista están: el considerar que el cuerpo de las mujeres es el punto de partida para comprender su experiencia de Dios, dejando de ser el cuerpo del hombre el referente más cercano a la divinidad; el romper con una larga tradición dualista al negar que el cuerpo sea fuente de pecado y al buscar la unidad entre el cuerpo y el espíritu (Gudorf 1996); el desarrollar una relectura crítica de los textos bíblicos con categorías feministas y desde una perspectiva de género (Schüssler Fiorenza 1989)³³; y el subrayar que sólo mediante la reapropiación de la autoestima y el empoderamiento de las mujeres se puede avanzar en la autodeterminación de su experiencia de la divinidad.

En la vertiente de otros actores sociales vale la pena destacar el trabajo del grupo de *Católicas por el Derecho a Decidir (CDD)*, mujeres activistas defensoras de derechos humanos y formadas en una tradición católica, pero también con una

³² Tomando en cuenta el avance en el estudio de la homosexualidad, la Organización Mundial de la Salud habla de estigmas y discriminación como causantes de daños y muertes, lo que todavía es ignorado dentro de la normatividad de la iglesia católica.

³³ Dentro de la teología feminista una de las especialistas más importantes en temas bíblicos es Elizabeth Schüssler Fiorenza, quien ha leído las fuentes bíblicas desde el feminismo. En una de sus principales investigaciones ofrece datos importantes para reconstruir la historia del cristianismo primitivo como una historia de las mujeres (Schüssler Fiorenza 1989).

militancia feminista. El grupo de CDD ha desarrollado lecturas alternativas de la misma enseñanza de esa tradición religiosa, conciliando sistemáticamente el pensamiento feminista con la lectura religiosa católica y con sus valores de solidaridad, de combate a la exclusión y de propuesta de generosidad a toda persona (Ver Mejía y Martínez 1996; Mejía 2001a). Esta propuesta no ha estado exenta de severas críticas y de procesos de intimidación moral, al interior de la propia institución. Sin embargo, ellas sí se han manifestado más explícitamente en los diferentes ámbitos de la sexualidad y la autodeterminación reproductiva, cuestionando la rigidez de los jerarcas de la institución así como su misoginia y la subestimación que ejercen hacia las mujeres y más generalmente, hacia todo creyente que discrepa de las posturas oficiales (Mejía 2001a).³⁴

Otro actor social relevante en esas lecturas alternativas son *los propios creyentes* varones y mujeres, en particular estas últimas, ya que a través de diferentes investigaciones se han podido documentar procesos de resistencia y de disidencia silenciosa (Pagliero 2000 y Tena 2002), a través de los cuales las mujeres católicas reinterpretan las normas institucionales sobre sexualidad y sobre reproducción en un contexto en donde se sienten solas, aisladas y poco comprendidas por los jerarcas varones, pero curiosamente muy apoyadas por lecturas feministas, de hecho las mismas que tan severamente han sido cuestionadas por la iglesia en términos de sus autoridades³⁵.

En el mismo grupo de “la población de creyentes”, una problemática que se ha podido documentar recientemente es el proceso contradictorio e incierto que han vivido mujeres expuestas a una formación católica en donde el manejo de la culpa y la desinformación son los ejes de su acercamiento a la sexualidad y quienes a pesar de este entorno que califican como “castrante”, han logrado posesionarse en una lectura de empoderamiento y de ejercicio ciudadano en el ámbito de su sexualidad. A través del reconocimiento de su integridad corporal, han llegado a reconocerse con capacidad de acceder a la dignidad, al placer y a la autoestima en el ámbito de su sexualidad (Barrios y Pons 1995; DEMAC 2001 y 2002).

Es necesario aclarar que no se pretende un listado exhaustivo de las personas que de diferentes formas han venido replanteando el discurso normativo al interior de la iglesia católica; no obstante, sería recomendable documentar las representaciones sociales que tienen sacerdotes y religiosas sobre el celibato y sus implicaciones en el ejercicio de la sexualidad.

En otra vertiente, están algunas posiciones que podrían calificarse como

³⁴ Vale la pena señalar que en 2002 este grupo obtuvo el Premio Nacional de Derechos Humanos ‘Sergio Méndez Arceo’ por su “defensa al interior de la misma iglesia católica de los derechos sexuales y reproductivos y de la equidad de género” (ver artículos de Ángeles Cruz y Elena Poniatowska el 20 y 21 de abril de 2002 en periódico *La Jornada*, México).

³⁵ Puede verse Mazzotti, Pujol y Terral (1994) para el caso de las mujeres en Argentina, en Paraguay y en Uruguay, así como Nunes (1994) y Ribeiro (1994) para las mujeres en Brasil. Para el caso de las mujeres norteamericanas puede verse Miller (2000a). Recientemente se llevó a cabo una encuesta en México y se confirmó la postura de muchas mujeres y varones católicos, matizando algunos elementos normativos de la iglesia católica en el ámbito de la sexualidad y la reproducción (CDD 2003), lo que confirma los cuestionamientos hallados en un estudio internacional llevado a cabo un quinquenio antes entre católicos de diferentes regiones del mundo (CDD 1998a).

opuestas al discurso de los derechos sexuales, las cuales surgen desde la misma figura del Papa a través del contenido de sus mensajes, de sus opiniones personales y de sus encíclicas, así como de los procesos disciplinarios que se establecen contra personas que piensan diferente o que discrepan con la lectura normativa dominante de la jerarquía eclesiástica. Incluye también a múltiples autoridades nacionales y locales en la iglesia católica, como lo son sus arzobispos, pero también a grupos amparados en lecturas fundamentalistas de la religión católica (De la Torre 1998; González e Infante 2001 y 2002).

Muchas de estas lecturas recurren a un discurso que argumenta certezas en diferentes temas que tienen relación con los derechos humanos en el ámbito de la sexualidad, a pesar de que debieran ser clasificadas como realidades no totalmente resueltas desde la lógica científica, teológica y desde el punto de vista moral y por ende, con dudas razonables que requieren que los individuos actúen de acuerdo a su conciencia (Pagliero 2000; Mejía 2001b). Algunos autores (Freixedo 1989; Núñez, 1999) aluden por ello, al proceso a través del cual los intérpretes de la iglesia católica han ido quitándole su dimensión alternativa a esa tradición, lo que ha burocratizado la propuesta original de la tradición católica, al parecer ajustándose al “status quo” (Freixedo 1989; Boff 1991) y aliándose con grupos que ejercen el poder político.

Otro elemento crítico que ha surgido en estas posturas es su actitud y postura silenciosas (a través del ocultamiento y la negación) ante prácticas que violentan los derechos sexuales de las personas, como lo es el acoso sexual a menores (Rodríguez 2002a; Román 2002; Fazio 2004; Fernández 2006; CDD, sin fecha) y el abuso sexual a religiosas por parte de sacerdotes. Incluso, es contradictorio el silencio que ha generado la evidencia de un ejercicio sexual de los propios sacerdotes supuestamente célibes (Rodríguez 1997; Fazio 2004; González 2006). No se mencionan estos ejemplos con el fin de enjuiciar unilateralmente a los miembros de la institución, sino para mostrar la necesidad de desmitificar y de humanizar su discurso sobre la sexualidad y para ejemplificar las contradicciones de la posición institucional al respecto, como algo que no puede abordarse, sin reconocer el carácter humano de sus miembros (Hume 1992a)³⁶.

Por lo anterior, no puede pensarse en una única lectura sobre la posición de la iglesia católica en el tema de la sexualidad, ya que son parte de la misma tanto las prácticas sexuales de los creyentes, como los argumentos de los teólogos con lecturas diferentes a la postura oficial de la jerarquía institucional, a la vez que los diferentes grupos comentados en este apartado. Incluso, la misma jerarquía ha instrumentado cambios en el discurso normativo a lo largo del tiempo, lo que confirma que la participación de los creyentes en el cambio normativo no es algo accidental.

2.2 Usos del discurso normativo dentro de la iglesia católica

Cuando diferentes autores (como Bourdieu) han hablado del sincretismo y de la interacción entre religión y cultura, resulta complejo imaginarse de manera unívoca una toma de distancia de los valores culturales, ya que a final de cuentas son los filtros a

³⁶ Vale la pena consultar el libro de Ai (1998) ya que se trata de un estudio en México que incluye entre sus temas principales, una indagación sobre las motivaciones que llevan a diferentes personas a optar por el sacerdocio.

partir de los cuales ordenamos la realidad (Lamas 1999). Algo similar pasa con la tradición católica, cuando se ha incorporado como parte de la cultura, ya que difícilmente tomamos distancia de la misma. Ortega y Gasset (1968) señala que las ideas y las creencias son los dos tipos de conocimientos que tenemos los seres humanos para vincularnos con la realidad. Las ideas (como su nombre lo dice) son aquellos conocimientos que adquirimos por la razón, ya que tenemos los argumentos lógicos para aceptar el conocimiento. En contraste, las creencias son los conocimientos que tenemos sin necesidad de la razón, que no los aceptamos por un argumento racional sino por su obviedad, de acuerdo a los supuestos con los que aprendimos a acercarnos a la cotidianidad. Ortega y Gasset (1968) considera que el que no necesitemos de la razón para aceptar las creencias no quiere decir que sean irracionales, más bien son arracionales. Muchas veces las creencias no surgen de una razón lógica sino de la cosmovisión, a partir de la cual hemos aprendido a ver la realidad. Por ello, cuando se quiere cuestionar alguna creencia, no basta con argumentos racionales sólidos sino que hay que recurrir a una creencia del mismo valor y legitimidad como para transformarla; “las ideas las tenemos pero en las creencias estamos” diría Ortega y Gasset.

Como ejemplo, vale la pena señalar que cuando hablamos de relaciones equitativas entre varones y mujeres, podemos demostrar racionalmente como supuesto la igualdad entre varones y mujeres, pero esa es una idea y la complejidad a la que se enfrenta es que regularmente las personas son educadas asumiendo una diferencia esencial entre varones y mujeres, lo que se suele introyectar como origen y justificación de las desigualdades en el ejercicio de sus derechos. Si se aprende a nombrar la realidad de manera sexista se está dando a entender sin argumentos, sino con obviedades, que los varones valen más que las mujeres. Puede que el argumento racional cuestione lo que era obvio, pero no es garantía de que sea suficiente para modificar los supuestos, precisamente por ser arracionales y porque nuestro lenguaje está íntimamente ligado a nuestra forma de ver y valorar la realidad. Por ello, una dimensión a considerar es cómo cuestionar aquello que siempre se ha asumido como obvio. Una forma de hacerlo es historizar las creencias, desglosando quiénes las construyeron, bajo qué supuestos se definieron y quiénes han participado en su reconstrucción.

Por ello es útil comentar quiénes son parte de la iglesia católica y qué se espera de su participación en la misma, a la vez que identificar su capacidad de normar y de establecer conductas como válidas. En este sentido, es pertinente cuestionar de quién se está hablando cuando se afirma que la iglesia católica sanciona la homosexualidad o que cuestiona el discurso de los derechos sexuales. En este caso se suele pensar en los jerarcas y ni siquiera en todos; es decir, en una parte de la iglesia católica como institución, a saber, su burocracia. Sin embargo, hay otros personajes de la tradición católica que son los creyentes y que de acuerdo a las propias normas también son parte de la institución (Marty, Guin y Greenfield 1998), por lo que su opinión necesita considerarse. El problema es que no siempre se les atribuye ni reconoce el mismo nivel de autoridad ni de poder para tomar sus propias decisiones; incluso muchas personas no interpretan dicha pertenencia a la institución como justificación de alguna titularidad de derechos y tampoco como la condición de posibilidad para tomar decisiones de acuerdo a su conciencia (Pagliero 2000).

Al tratar de identificar los supuestos normativos de la iglesia católica se constata

la combinación de elementos racionales (plasmados en el derecho canónico y en documentos teológicos) con otros de carácter arracional, como lo son la fe y sus dogmas. Cuando se buscan referencias tangibles se alude a los documentos oficiales de la iglesia católica. Dichos documentos oficiales no se restringen ni se limitan a la Biblia, ni a los Evangelios, que son el relato de todo el antecedente de esta tradición católica. Las enseñanzas importantes también se incluyen en las encíclicas papales, así como en las conclusiones y en las declaraciones de los Concilios Vaticanos (Ver Mejía 2001a; Figueroa 2002).

En la historia de la iglesia se han organizado dos Concilios Vaticanos; el más reciente tuvo lugar a principios de la década de los sesenta durante el siglo XX (Concilio Vaticano II 1972 y Küng 2002). En la lógica normativa de la iglesia católica un documento como las conclusiones de dicho Concilio Vaticano II tiene más jerarquía que cualquier encíclica papal, a no ser que dicha encíclica sea presentada como 'ex cáthedra'; es decir, que el Papa le diera un rango especial de infalibilidad. Si no lo señala así y su contenido llegara a contradecir lo que dice el Concilio Vaticano II, los católicos estarían obligados –según la misma normatividad institucional- a seguir los lineamientos de este último y no los de la encíclica. Haciendo analogías, puede señalarse que si un código penal contradice a la Constitución, sería una norma inconstitucional, ya que la Constitución es la Carta Magna. Como la idea es que los códigos instrumenten la Constitución, habría que privilegiar el documento de mayor validez jurídica, a saber la Constitución.

Si una encíclica contradice lo que dice el Concilio Vaticano II, sería una encíclica anticonstitucional, desde los propios parámetros católicos. En ese sentido para discutir los derechos en el entorno de la sexualidad, es necesario conocer lo que dice el Concilio Vaticano II al respecto, y uno de los elementos más importantes es que los jerarcas se comprometieron en dicho Concilio a actualizar sus enseñanzas en función del avance del conocimiento acumulado, además de que se reconoce la participación activa de los laicos, término utilizado en la institución para referirse a quienes no son sacerdotes o religiosos (Concilio Vaticano II, 1968 y 1972). Ello es muy importante como argumento de negociación política, pero incluso de demandas a la iglesia católica, respetando y reconociendo su propio lenguaje (Potts 2003).

Dado que la iglesia católica aceptó como compromiso en dicho Concilio el actualizar sus enseñanzas morales en función del avance del conocimiento y que uno de los desarrollos teóricos, conceptuales y políticos más importantes de los últimos 50 años (precisamente después del Concilio Vaticano II), es el de *la teoría de género*, valdría la pena preguntarse qué cambios se han generado en las enseñanzas institucionales. Simone de Beauvoir (1989) argumentaba que "las mujeres no nacen mujeres, sino que aprenden a ser mujeres". Lo que han mostrado múltiples investigaciones desarrolladas desde la teoría de género, es que no nos comportamos como varones y mujeres por naturaleza, sino que es un aprendizaje social, en función de lo que socialmente se espera de varones y de mujeres. Incluso, Lamas (1986) señala que la diferencia biológica a través de la cual nos diferenciamos sexualmente no justifica científicamente los criterios de desigualdad social, que han repercutido en derechos diferenciados para las personas en función de su sexo biológico y tampoco justifican la autoridad diferencial que se les reconoce a mujeres y a varones en las

múltiples instituciones sociales (Mickelsen 1986)³⁷. De ahí, que la necesidad de cuestionar las representaciones sociales que se tienen de los hombres y de las mujeres en instituciones tradicionalmente dirigidas por los primeros, como lo es la iglesia católica, es una consecuencia del conocimiento acumulado socialmente (Potts 2003). Si bien la iglesia católica reconoció en el Concilio Vaticano II algunas desigualdades de género hacia las mujeres³⁸ -al margen de no usar ese término-, la evidencia de las décadas siguientes muestra que aún falta mucho por avanzar en la organización institucional y en la revisión de diferentes exclusiones de género avaladas por sus enseñanzas³⁹.

Otro avance importante del conocimiento generado en estos últimos años es el quitarle a *la homosexualidad* el carácter de patología o de enfermedad (Ranke 1988; Kraus 2002). El conocimiento científico ha mostrado que la homosexualidad es una más de las opciones sexuales posibles de los seres humanos (así como lo es heterosexualidad). Por ende, si el avance del conocimiento lo ha mostrado, vale la pena evaluar de qué manera la iglesia ha actualizado sus enseñanzas en función de dichos hallazgos; o bien, si a pesar de que las antiguas certezas científicas se han cuestionado, se sigue planteando el discurso con un carácter dogmático, con lo que se estaría incurriendo en una manipulación discursiva y no cumpliendo los compromisos de la propia institución. Puede hipotetizarse que abusar de la autoridad institucional, ignorando el conocimiento acumulado en diferentes disciplinas, minimizando la capacidad de decisión de las personas e imponiendo una sola forma de interpretar la realidad, llega a atentar contra los derechos de los miembros de la misma institución a decidir de acuerdo a su conciencia (libre e informada), pero a la vez de todos aquellos que viven la influencia de tal normatividad en su entorno social.

En la tradición magisterial de la iglesia católica, cuando no existen certezas alrededor de comportamientos a seguir –al no ser objeto de dogmas-, los individuos tienen la obligación de actuar de acuerdo a su conciencia (Mejía 2001a y Figueroa 2002). Por ende, el demostrar que no hay evidencias morales suficientes en la tradición católica para descalificar el aborto, que la homosexualidad no es una patología ni una enfermedad y que varones y mujeres no tenemos derechos ni autoridades diferentes

³⁷ En este libro puede verse en especial el artículo de Richard N. Longenecker “Authority, Hierarchy and Leadership Patterns in the Bible”, pp. 66-84.

³⁸ Son interesantes las siguientes afirmaciones del Concilio Vaticano II: “La mujer, allí donde todavía no lo ha logrado, reclama la igualdad de derecho y de hecho con el hombre”. (Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual. No. 9). “Toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino”. (Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual. No. 29).

³⁹ Un ejemplo de ello es una Carta pastoral del Papa Juan Pablo II, en la que señala la igualdad en dignidad de hombres y mujeres, pero donde nuevamente ignora la igualdad entre ambos en cuestión de derechos humanos. Puede verse el artículo de José Antonio Román en el periódico *La Jornada* (México D.F., viernes 13 de agosto de 2004), en el cual hace un recuento de la postura de la organización Católicas por el Derecho a Decidir (CDD) respecto a lo que identifican como la “doble moral” de los jerarcas religiosos en materia de sexualidad. De acuerdo a CDD, “en dicho documento se ignoran los derechos de las mujeres con argumentos de carácter fundamentalista”.

por nacimiento sino por una concepción social, son avances del conocimiento a ser considerados por la iglesia católica, si se quiere ser consistente con sus propios acuerdos normativos. La pregunta que se le puede hacer a los jerarcas y a los que se presentan como intérpretes oficiales de la iglesia católica es ¿dónde y cómo han usado este avance de conocimiento para actualizar sus enseñanzas morales? Si lo han ignorado, estarían poniendo en riesgo una de las principales referencias normativas vigentes en la propia institución, en términos de privilegiar que los individuos actúen de acuerdo a su conciencia y accediendo a información adecuada para ello. Leído desde la lógica de los derechos humanos, si no lo han considerado podrían estar incurriendo en una omisión, que igual violenta los derechos de las personas que están expuestas a su influencia normativa, sean o no creyentes de dicha tradición religiosa.

Por ello, vale la pena esbozar algunas preguntas con el fin de seguir profundizando en el tema: ¿qué sucede con los intérpretes oficiales de la moral católica cuando transmiten criterios normativos distintos a los que por su responsabilidad como iglesia les corresponde?, ¿qué sucede con sacerdotes no actualizados en este conocimiento acumulado?, ¿se les puede demandar por negligencia, como se hace con médicos que descuidan el servicio que ofrecen?, ¿se les puede enjuiciar por afirmar que los homosexuales son enfermos, si eso se cuestiona cada vez más desde la ciencia? Lo pudieron haber dicho hace tiempo, cuando la misma ciencia lo legitimaba, pero si ahora se cuestiona ¿cuál es su responsabilidad por estarlo diciendo de esa manera?, ¿pueden generarle conflictos existenciales a homosexuales católicos que oyen su discurso y que creen que están enfermos?, ¿qué pasaría si por recibir múltiples sanciones institucionales un homosexual se acabara suicidando?, ¿podría argumentarse que un sacerdote es corresponsable del suicidio por haber transmitido de manera intencional una historia incompleta y por haber generado confusiones evitables de alguna forma?

Ignorar el conocimiento acumulado acaba generando daños que pudieron haberse evitado, si se hubiera cumplido con lo que le corresponde como sacerdote en el contexto de la iglesia 'post-Vaticano II', por el conjunto de recursos disciplinarios que acordaron conocer y por las normas que acordaron actualizar, pero no de acuerdo a las normas civiles -aunque coinciden con los derechos humanos-, sino a las propias normas de la iglesia católica. El problema práctico es ¿ante quién se puede demandar esta negligencia?, ¿ante la propia jerarquía de la institución?, ¿se puede ser juez y parte? La vertiente analítica que propone este texto responde al siguiente cuestionamiento analítico: ¿se podría hacer la demanda de la responsabilidad en la que incurren los intérpretes de la religión católica ante los propios creyentes, en la medida en que éstos se reconozcan con derechos?

Si la iglesia se comprometió a revisar sus enseñanzas en función de los avances del conocimiento acumulado y además, se ha reconocido que mientras no haya la certeza científica sobre alguna temática que es objeto de dilemas morales, es de esperarse que se privilegie la libertad de conciencia de las personas creyentes (Pagliero 2000). Por ende, ¿se incurre en alguna irresponsabilidad moral por haber ignorado la necesidad de actualizar sus enseñanzas? En este contexto haría falta imaginarse formas de reparar los daños que han provocado a la dignidad y a los derechos de múltiples creyentes y paralelamente de no creyentes, influidos por las normas sociales que se mantienen desde dicha lectura dominante en la jerarquía de la iglesia católica. En este sentido, podría recuperarse uno de los aportes más importantes

del Concilio Vaticano II, a saber el abrirse al diálogo y a la diversidad de creencias, a través de un mayor acercamiento a la vida de los laicos y a la defensa de la justicia en todos los ámbitos de las relaciones sociales.

Una de las características interesantes de la dinámica de la iglesia católica es que a pesar de algunas interpretaciones con rasgos de manipulación, sexismos y elementos negligentes, existen otros actores de la misma iglesia católica, que son los creyentes, quienes a veces constituyen interpretaciones diferentes en el ámbito de la sexualidad y de manera paralela en la reproducción. Por ello, vale la pena preguntarse si las personas creyentes en esta tradición religiosa realmente aceptan acrítica y silenciosamente lo que los jerarcas están normando. Algunas investigaciones desarrolladas al respecto muestran que no, pero que viven en una disidencia ambivalente, silenciosa y contradictoria (Figueroa 1995 y Tena 2002).

En el siguiente apartado interesa mostrar algunas alternativas al discurso oficial de la iglesia católica, desde la práctica de los propios creyentes hasta la de teólogos de la propia institución. Dentro de ello se enfatiza la influencia del movimiento feminista, de los defensores de derechos humanos y de los intérpretes 'alternativos' de la propia religión católica, en especial de quienes trabajan desde la teología.⁴⁰

3. Y entonces, ¿en qué creen los que sí creen?

Con el propósito de caracterizar ejercicios de *ciudadanía religiosa* entre los creyentes, en su modalidad de resistencia y de transgresión (Petchesky y Judd 1998), así como de resignificación de las normas morales vinculadas con el tema de la sexualidad, hemos venido sistematizando y documentando el quehacer de actores que de maneras disímboles han reinterpretado, y en algunos casos confrontado, lo que se conoce como la postura oficial de la tradición católica.⁴¹ De alguna manera se presentan como ejercicios de libertad de conciencia dentro de una institución con diferentes elementos de rigidez normativa, pero a la vez con discursos sobre valores que posibilitan que los individuos tomen sus decisiones.

3.1 La reinterpretación de las normas entre creyentes católicos

a) El primero de los actores sociales a comentar es el de las comunidades eclesiales de base (CEB), las cuales representan una propuesta de regresar a la lógica de las primeras comunidades de cristianos que abogaban y practicaban una organización de lo que actualmente se diría de tipo socialista, muy interesadas en cuestiones de justicia social y en trabajar de manera conjunta para contrarrestar la pobreza, pero con posturas ambiguas en cuanto a los temas de sexualidad en sus diferentes dimensiones. Algo relevante de destacar, es que estas lecturas sociales han sido cuestionadas por la jerarquía de la institución, al margen de que se hayan justificado con el argumento de "optar por los pobres" y por quienes viven diferentes tipos de discriminación y

⁴⁰ El carácter alternativo radica en su distanciamiento con respecto a la presentación oficial de la enseñanza católica.

⁴¹ En este apartado se retoman sintéticamente reflexiones iniciadas en Figueroa (1995) y en Figueroa y Rodríguez (2000).

marginación social. Ello ha originado que líderes religiosos de América Latina que apoyan esta opción hayan sido marginados de sus labores pastorales, además de que en algunos casos ha influido en que acaben retirándose de sus labores sacerdotales por optar por la defensa de su 'postura revolucionaria', según la interpretación oficial de la iglesia (Boff 1991).

En un par de investigaciones realizadas en Brasil (Ribeiro 1994; Nunes 1994) se analizó de qué manera el hecho de ser parte de una opción renovadora de la posición católica permite definir un comportamiento diferencial respecto a las prácticas sexuales. Es reconocido entre diferentes personas católicas entrevistadas en estas investigaciones que la vida cotidiana y la realidad específica van moldeando las decisiones que deben tomar, al margen de lo formulado por el discurso oficial de la iglesia, ya que se privilegia en buena medida el actuar de acuerdo a la conciencia, la cual se moldea con el entorno social al que se enfrenta, más allá de principios inmutables y universalistas presentes constantemente en el discurso institucional.

Las mujeres entrevistadas reconocen que el privilegiar la conciencia le da entrada a las nociones de respeto y tolerancia, lo cual tiene importantes coincidencias con el discurso feminista y el centrado en los derechos en la sexualidad, ya que ambos privilegian que las mujeres se asuman como titulares de derechos y como seres capaces de ejercer su ciudadanía.⁴² A pesar de estas coincidencias, las comunidades eclesiales de base (CEB) iniciaron su acercamiento a los pobres sin cuestionar el esquema teológico tradicional del Dios masculino, omnipotente, omnipresente y heterosexual, lo que les impidió abordar explícitamente temas morales en torno a la sexualidad y la reproducción. Fue hasta la década de los setenta cuando empezó un diálogo creativo entre la teología de la liberación y los movimientos sobre derechos de las mujeres, que permitió el nacimiento de la teología feminista, lo que repercutió en las CEB.⁴³

Ribeiro (1994) destaca que los cambios en la doctrina moral de la iglesia son más lentos que las transformaciones que se operan en el nivel de la práctica de sus fieles y que ello genera conflictos graves por los desfases temporales. Dicha autora considera que la dinámica de las CEB en el proceso de concientización social estimula que las mujeres se asuman como sujetos; por ello, le confieren un lugar privilegiado a la conciencia personal como instancia última de juicio, enfatizando el papel de la persona

⁴² En una revisión hermenéutica del concepto "primacía de la conciencia", un documento de CDD se pregunta si una persona puede hacer un buen juicio moral según los dictados de su conciencia si está en desacuerdo con las enseñanzas del magisterio. Después de una revisión del término a lo largo de la historia de la iglesia católica, se concluye que de acuerdo a los pronunciamientos oficiales de la Iglesia en los siglos XVIII y XIX, la respuesta sería básicamente que no, pues se constreñía el ejercicio de la conciencia al marco de las enseñanzas eclesiológicas. Sin embargo, luego se muestra cómo el Concilio Vaticano II reconoció la libertad y la autonomía de la conciencia en la aplicación de los principios morales a situaciones específicas (CDD 1998b), lo cual parece ser uno de sus aportes más importantes.

⁴³ La teología de la liberación presupuso una enérgica protesta ante la situación dramática en que vivían millones de latinoamericanos a causa de la pobreza, identificada como una "indignación ética" ante una realidad que negaba los más elementales derechos humanos (Ver Boff y Boff, 1986), Sin embargo, pocas teólogas o integrantes de las CEB replantearon estas reflexiones desde la teología feminista, a causa de los prejuicios de la teología masculina preponderante (información personal de Guadalupe Cruz).

en tanto sujeto libre y responsable de sus actos.

Según Nunes (1994) si bien no se puede hablar de transformaciones radicales en el actuar de las mujeres católicas o de ruptura de las relaciones desiguales entre los sexos, al parecer es posible ver en las nuevas prácticas y discursos, un reacomodo de las relaciones cuyo saldo es favorable para las mujeres. A través de la afirmación de su individualidad, están reivindicando espacios para sí mismas en tanto mujeres. Esta reafirmación de la individualidad representa un espacio de convergencia del discurso feminista con el de la iglesia. Más que una transformación radical en el comportamiento de las mujeres, lo que la investigación de Nunes permitió detectar fue un distanciamiento entre las justificaciones de las entrevistadas y las normas católicas tradicionales. Ello tiene un sentido muy particular en tanto mujeres, ya que si bien están excluidas de la posibilidad de elaborar normas, inventan formas de justificar su transgresión, a partir de su realidad específica.

Esta reivindicación reviste una especial significación pues implica la desconstrucción de la asociación entre placer y culpa, sexo y pecado, fuertemente arraigada por la acción conjunta de una cultura y una religión patriarcal. No quiere decir que se hayan abandonado las referencias religiosas tradicionales sino que las mujeres las reinterpretan a partir de la asimilación de nuevos contenidos; en la práctica utilizan el propio discurso de la iglesia para legitimar sus prácticas aparentemente opuestas al discurso institucional, aunque ello no está ajeno a situaciones contradictorias y ambivalentes, características de todo proceso de transformación cultural.

El proceso de desconstrucción de la asociación entre placer y culpa, sexo y pecado, es sumamente complejo y para las mujeres católicas cruza por su concepción de Dios y por su práctica de autodeterminación al nombrar su experiencia de la divinidad. En ello radica un aspecto central en la ciudadanía de las mujeres, ya que puede traducirse en recuperar y disputar su poder de lo sagrado y por tanto de su intervención en el poder de la institución.

b) Otro grupo de personas cuyas experiencias sexuales y reproductivas vale la pena documentar es el de mujeres católicas que tienen la experiencia de haber vivido un aborto, de haber usado anticonceptivos distintos a los que la institución suele decir que se permite de acuerdo a sus normas (Hume 1992b; Barraza 1998; Mejía 1998), o que han llegado a divorciarse, a pesar de que la norma institucional rechaza esta posibilidad, avalada civilmente en los países latinoamericanos. Además, tienen la característica de ser mujeres que les interesa no desligarse de la iglesia católica, ni como “católicas no creyentes” y menos aún como excatólicas sino a quienes les es muy relevante seguir siendo parte de la misma tradición, aunque encuentren algunos desfases con miembros de la jerarquía interinstitucional. Es interesante analizar de qué manera estas mujeres abordan los desfases entre sus experiencias cotidianas y los discursos normativos que presenta la institución, en particular cuando algunas de ellas reconocen que el feminismo ha sido de gran ayuda para reconciliarse con sus convicciones religiosas, ya que aluden a la dignidad y a la generosidad, al margen de que este mismo discurso sea criticado por la jerarquía católica.

En una investigación realizada con mujeres católicas en Uruguay, Paraguay y Argentina sobre su vivencia de la sexualidad y la maternidad (Mazzotti, Pujol y Terra 1994), se discute la toma de posición de una parte importante de la iglesia católica respecto a estos temas, comparada con la enseñanza oficial de dicha institución. A

pesar de que las mujeres tienen una experiencia vital de negaciones, privaciones y prohibiciones los resultados muestran que aspiran a algo diferente. Lo interesante es que las mujeres entrevistadas expresan y comunican sus vivencias haciendo evidente el análisis crítico de su realidad y su capacidad simbólica para revisar el marco referencial que conocen.

En este contexto tampoco puede generalizarse una transformación, ya que sus testimonios están cargados de angustia, lo cual en el fondo expresa el nivel de un deseo existente, pero a la par un deseo reprimido, signo de una complejidad permanente. Las mujeres se ven sometidas a la sexualidad de los varones y casi mayoritariamente se constituye en una fuente de dolor; la contradicción es que de alguna manera se sienten respaldadas por la iglesia, a pesar de que les refuerza la percepción de no sentir ni ver la sexualidad como un derecho. Se sienten solas e incomprendidas por la misma iglesia; quizá por ello crean su propia interpretación de las normas a seguir (Pérez Aguirre 1991a, 1994a, 1994b). En el fondo estas mujeres reclaman una iglesia más cercana a la vida de la gente, la necesidad de ser consideradas a partir de su lugar, su experiencia vital, sus razones y sus motivos de fe. Algo interesante es que hablan de un Dios que puede entender lo que viven pues juzga con criterios diferentes a los de la iglesia; por ello los mandatos de la institución no les ayudan, no aparecen como una propuesta animadora de su crecimiento y desarrollo, aunque en tanto valores sigan siendo una referencia sin la cual afirman que se "quedarían todavía más solas" (Pérez Aguirre 1991b).

En la práctica las mujeres se sienten más respaldadas por Dios que por la Iglesia, ya que perciben que "Dios es más comprensivo". Por ello, tal vez, son católicas a su manera porque de algún modo ese Dios les genera cierta experiencia de libertad, no exenta de contradicciones, pero perciben algo de liberador en la experiencia religiosa. Al parecer la evidencia de pobreza, de angustia, de dolor y de amor humanos asociadas a las decisiones sexuales y reproductivas influye más en sus decisiones que las diferentes encíclicas y amenazas de obispos, e incluso que las imágenes institucionales del mismo Dios. Ello coincide con lo encontrado en Brasil, ya que se opera una cierta disociación en la que algunas dimensiones centrales de su identidad y de sus vidas acaban quedando periféricas o al margen de su vida de iglesia institucional (Nunes 1994; Ribeiro 1994). Vuelve a darse una autojustificación distanciada del discurso oficial, pero construida a partir de su práctica de tomadoras de decisiones y de libertad de conciencia.

c) Otro actor relevante a considerar en este marco de *ciudadanía religiosa* es el de teólogos católicos, quienes a partir de su revisión hermenéutica de los documentos en donde se legitima la tradición religiosa de la que son parte, en ocasiones llegan a conclusiones distintas y con un grado de certeza muy diferente a lo que suele presentarse en el caso del magisterio de la propia institución, pero incluso al caso de otros teólogos católicos. Lo interesante es comentar el significado de la no certeza como conclusión en el ámbito de la teología, a la vez que la discrepancia en cuanto a sus conclusiones con respecto a las del magisterio.⁴⁴

⁴⁴ En Figueroa (2002) se incluye un capítulo introductorio sobre el papel de la religión en el análisis y la vivencia de dilemas éticos y se discuten ejemplos de dos de los recursos relevantes con los que cuenta actualmente la iglesia católica para abordar dichos dilemas: el discurso

Como ejemplo de resistencia a la normatividad jerárquica en la iglesia, es interesante recuperar la discusión de un teólogo que ha hecho lecturas de los textos católicos para analizar de una manera alternativa las cuestiones ligadas con la sexualidad y la reproducción, cuestionando el papel restrictivo y maniqueo de la religión católica y mostrando las bondades de la sexualidad y la necesidad de reconceptuar la enseñanza oficial sobre estos temas. En el texto de Mejía y Careaga (1996) se documenta que la versión alternativa en el tema de la sexualidad se ha venido abriendo camino en la iglesia sobre todo a partir del Concilio Vaticano II y a pesar de las encíclicas papales posteriores. Dicho Concilio reconoció que a la luz de una lectura científica de la Biblia (lo que le llama exégesis bíblica) ha sido posible modificar muchas doctrinas teológicas basadas en una lectura fundamentalista de los Libros Sagrados⁴⁵ (Múnera 2003). Además, señala que dicho Concilio, partiendo precisamente de una lectura exegética de la Biblia, ha expresado algunas doctrinas sobre la realidad del mundo y del ser humano, diferentes a las tradicionalmente asumidas por la Iglesia: algunas de ellas tienen que ver directamente con la sexualidad.

A manera de ejemplo, señala que según el Nuevo Testamento y el Concilio, todas las realidades humanas son intrínsecamente buenas. El autor argumenta teológicamente que los procesos que generan actividad espontánea de la sexualidad y de la genitalidad en el nivel fisiológico, son buenos constitutivamente. Lo mismo los procesos que generan actividad espontánea de la sexualidad y de la genitalidad en términos de funcionamiento del psiquismo, tales como los instintos, impulsos, pasiones, sensaciones, imaginación, fantasía, el pensamiento, la proyectividad y la tendencia relacional sexuada e intersexual.

Por ello, desde la teología católica (Mejía y Careaga 1996) se puede justificar la especial trascendencia de la sexualidad en las relaciones humanas, en la vida de la sociedad, en la construcción del amor humano, en el mantenimiento de la especie y en la obtención de múltiples aspiraciones de plenitud humana. Desde esta interpretación, es posible afirmar que la religión católica reconoce que cualquier acercamiento a la realidad, y en especial a una realidad humana como la sexualidad, no es posible desde la sola dimensión religiosa. En consecuencia, se postula la necesidad de acudir a las ciencias que toman como objeto de estudio a la sexualidad, para poder referirse adecuadamente a ella. Se trata de realidades complejas que sólo son comprensibles de una manera más adecuada en la medida en que diversas ciencias aporten sus resultados conjuntamente.

La interpretación que se presenta en este texto manifiesta el pensar de una parte de la Iglesia Católica, que no está de acuerdo con las versiones tradicionales sobre estos temas. En el fondo de la cuestión se reconocen *planteamientos epistemológicos diferentes*, según lo cual la versión tradicional se aferra a concepciones esencialistas y biologicistas de la realidad. Esto determina que se mantenga un rigorismo exagerado, que dificulta el diálogo entre la religión y las ciencias, a pesar de los acuerdos del Concilio Vaticano II.

normativo del magisterio y la reflexión científica de la teología. Ello permite contextualizar y acotar el alcance de la noción de infalibilidad atribuida socialmente a las enseñanzas de la iglesia católica en el ámbito de la sexualidad y la reproducción.

⁴⁵ Ver en especial los capítulos “La homosexualidad en la Biblia” y “Otras desviaciones sexuales”, de Graham Cole (1964) en las páginas 287-311 y 313-340, respectivamente.

d) Un último actor social que interesa analizar en este recuento global de los procesos de ciudadanía religiosa, es el caso de otras personas creyentes, a través de la forma en que interpretan los dilemas morales a los que están expuestos cotidianamente, al margen o a la par de las normas que pretenden influir sobre su comportamiento. En este sentido, una norma moral surgida de la tradición católica puede ser interpretada de manera distinta por dos creyentes de la misma tradición. Ello se relaciona con las especializaciones de género (Lagarde 1990), con la práctica de su sexualidad y con el ejercicio mismo de la ciudadanía. Esto puede apreciarse claramente en el trabajo de Lista (2001) sobre cosmovisiones morales, donde el autor muestra algunas de las posibilidades de interpretar las normas morales, incluso en el marco de una sociedad mayoritariamente católica. En términos de los resultados de esta investigación llevada a cabo en Argentina, se presenta un grupo de la población con un marco normativo con “perspectiva heterónoma”, donde se establece una consistencia importante con el discurso legitimado por la jerarquía católica, aunque también se puede identificar un grupo con “perspectiva autonómica”, en la que los individuos se posicionan en un papel de actores fundamentales en la reflexión y la vivencia de las normas morales y ejercen su autodeterminación dentro y fuera de la jerarquía católica. El autor utiliza los conceptos de autonomía y heteronomía para designar estas cosmovisiones diferentes.

“El concepto de heteronomía está referido a la ubicación externa de la fuente de autoridad. Supone la creencia sobre la existencia de centros de control externos, que pueden identificarse con entidades religiosas (Dios, libros sagrados) o seculares (la naturaleza, el destino, la ley), que son pensados, por quienes sustentan este tipo de cosmovisión, como entidades superiores, infalibles, omnipresentes y universales (o con un alto grado de universalidad). El concepto de autonomía está referido a la localización de la fuente de autoridad y decisión en el individuo; supone la creencia sobre la existencia de controles internos que son generalmente concebidos como relativos, falibles y adaptables” (Lista 2001, p. 195).

En el primer caso la autoridad se identifica fuera de la persona, con carácter ahistórico y por ende, con dificultad para transformarse o influir sobre la misma, mientras que en el segundo la persona se identifica como actor importante dentro del ejercicio de la autoridad y por ende, se percibe con más posibilidades de influir sobre la misma, a la par que más conflictuada por sus consecuencias, ya que entiende que dependen de ella. Algunos autores dirían que el contraste se da entre la forma de educar más dogmática y jerárquicamente, desde la cátedra, comparado con una aproximación más liberal y crítica, con múltiples y constantes interacciones y diálogos (Freire 1971 y 1973; Freinet 2000).

Si las dos lecturas morales esbozadas anteriormente tienen cabida dentro de la iglesia católica, pareciera posible sugerir que esta tradición religiosa puede formar a personas autónomas con la capacidad de ejercer sus derechos humanos, incluso como consecuencia directa de su formación religiosa. Sin embargo, también puede ser factor de justificación de posturas heterónomas que perciben como inevitables algunas de las condiciones injustas a las que se enfrentan cotidianamente las personas, pues las normas que las condicionan están en un contexto sobre el que no tienen injerencia posible.⁴⁶

⁴⁶ En Tena (2002) y en Rodríguez (2002b) se documentan ejemplos de mujeres jóvenes de

3.2 Algunas consideraciones analíticas, metodológicas y políticas

El ejercicio presentado en este texto busca estimular una reflexión metodológica sobre otras vertientes de análisis de la influencia de la tradición católica en los derechos humanos vinculados con la sexualidad, sin necesidad de repetir el contenido de literatura que se ha venido construyendo para documentar este tema de estudio. Sin embargo, es factible que algunas personas no reconozcan la posibilidad de una libertad de conciencia distanciada de la normatividad oficial de la iglesia católica, ni la pertinencia de hablar de grupos progresistas que reinterpretan sistemáticamente el discurso del magisterio o que minimicen el significado y la relevancia que puede tener la existencia de personas creyentes que reelaboran y viven de otra manera su ser católico. Incluso, puede suceder que los califiquen directamente como “no católicos”, más que transgresores empoderados, que están redefiniendo con autoridad de por medio el contexto normativo del que son parte. Si fuera así, pareciera innecesario hablar de negligencia o de responsabilidad pastoral en relación a los derechos de las personas creyentes. Sin embargo, el objetivo de este texto consistió en ordenar una serie de argumentos que permitan diversificar la postura de la iglesia católica, a partir de una reflexión más amplia sobre los derechos en la sexualidad y sobre la historicidad de las normas de la tradición católica. Por ello, terminamos el artículo presentando algunas propuestas de investigación metodológica y analítica, pero también de trabajo político.

a) Un elemento sobre el que vale la pena reflexionar tiene que ver con el significado de recuperar el conocimiento acumulado en el proceso de definir, mantener y renovar las enseñanzas desde una tradición religiosa, en particular, porque ese conocimiento no es neutro desde una perspectiva política. A ello se añaden los supuestos sexistas de quienes llevan a cabo la investigación y de quienes deciden qué conocimiento puede ser considerado como un avance. Por ello, es necesario tomar en cuenta que existe una tensión entre las ciencias sociales y las ciencias biomédicas, en términos de su posibilidad de generalizar el conocimiento acumulado y por lo que significan los matices y los cuestionamientos a teorías universales, como parte del proceso de avanzar en la comprensión del quehacer de los seres humanos.

Es decir, en un modelo experimental privilegiado en muchas modalidades de investigación básica, se interpreta el avance en el conocimiento al demostrar (en situaciones controladas) que dos o más fenómenos se relacionan entre sí, y que alguno de ellos puede considerarse como causa del otro, una vez que se controlan otras posibles influencias. En las ciencias sociales, si bien hay lecturas positivistas análogas a la anterior, también existe la interpretación del falsacionismo al que hacía alusión Popper (1983), en la lógica de poner a prueba teorías que generalizan la interpretación de los fenómenos argumentando que ello ocurre en la mayor parte de los casos e ignorando las excepciones, identificadas así desde un paradigma de “normalidad”.

En ese sentido demostrar la insuficiencia de una teoría para englobar a todos los casos se constituye a su vez en otro avance del conocimiento, precisamente por los

zonas urbanas y de adolescentes de ambos sexos residentes en zonas rurales de México, quienes de formas variadas han reinterpretado la normatividad católica vinculada con sus prácticas sexuales, a pesar de vivir en entornos calificados como de “normatividad tradicional”.

múltiples matices que tienen que incorporarse a su interpretación. Si bien la sociología, la antropología, la psicología y muchas otras disciplinas han cuestionado interpretaciones que se hacían tradicionalmente sobre las diferencias entre varones y mujeres, sobre las diferencias entre heterosexuales y homosexuales y sobre el significado del placer sexual, entre otras dimensiones, estas no han sido consideradas de manera directa por la iglesia católica como avances en la ciencia. Por ello tampoco se interpretan como algo que pueda convertirse en material de interlocución con la normatividad religiosa en lo general, como magisterio institucional, ni de los discursos usados por los agentes institucionales en lo particular, formados más en la búsqueda de la coherencia lógica de la disertación filosófica y teológica, que en la lectura crítica de las normas institucionales a partir del avance del conocimiento.

b) Otro elemento sobre el que vale la pena reflexionar alude a los derechos de las personas creyentes, en particular a su capacidad de actuar de acuerdo a su conciencia. En estrecha relación con dicha prerrogativa, están las responsabilidades de los intérpretes oficiales de la tradición católica, así como de todos aquellos que desempeñan una función burocrática dentro de la institución. La pregunta que vale la pena hacerse es ¿con respecto a quién se pueden ejercer los derechos que tienen los creyentes -y otras personas influidas por el discurso religioso- y sobre todo, con respecto a quién se demandan, cuando no existen las condiciones para llevarse a la práctica? Incluso, vale la pena preguntarse si tiene sentido hablar de ciudadanía religiosa dentro de una institución jerárquica como la iglesia católica.

Un ejemplo de ello es el tema y valor de la “libertad de conciencia”, en función de lo que se denomina una conciencia bien formada, para lo cual se requiere de una buena información y de recursos para poder actuar libremente. Ahora bien, dicha libertad se puede poner en práctica cuando se accede a una comprensión de la propuesta integral de la tradición religiosa de la que se es parte o a la que se quiere pertenecer, pero al mismo tiempo ello se dificulta cuando dicho contenido se oculta, tergiversa o se distorsiona, ya sea por falta de actualización de quien lo transmite o por la intención directa de modificar el sentido del mismo. Puede afirmarse que ante el proceso actual de ciudadanía y secularización (Lamas 1999), la misma comunidad católica ha cambiado y tiende a buscar mayor corresponsabilidad con las instituciones sociales.

Ello puede ser considerado como objeto de “demanda de cuentas” por parte de los creyentes de una tradición religiosa y al mismo tiempo, por todas aquellas personas sobre las que repercute la interpretación, así como las acciones sociales y políticas derivadas de la misma. Si bien hemos utilizado el concepto de “negligencia pastoral”, existe también la posibilidad de aludir a una “responsabilidad pastoral”, pero a final de cuentas cualquiera de los conceptos a los que se pueda hacer alusión, lo que trata es de evitar una posición de intervenciones unilaterales por parte de los jerarcas y líderes de la institución, con el fin de acotarla en función de las normas claramente establecidas en múltiples documentos institucionales, dentro de los cuales se reconoce la autoridad moral de las personas creyentes, como parte básica de esta institución religiosa.

Es importante la distinción entre negligencia y responsabilidad pastoral, ya que la primera suele utilizarse en términos de un daño que se provoca de manera accidental o imprudencial, ya sea por falta de habilidad o por falta de cuidado en la intervención, mientras que la responsabilidad alude a aquellos casos en que el daño producido de

alguna manera fue generado de manera intencional, posiblemente interpretando que no era un daño, pero también en algunos casos manipulando los discursos para mantener cierta situación de privilegio o bien la reproducción de las normas establecidas. Incluso, puede que no sea intencional el daño, al pensar en el individuo concreto que lo genera, pero sí que la institución como un todo dificulte que dichos individuos se actualicen y con ello puedan cuestionar reduccionismos en el intercambio con las personas creyentes, sobre las cuales ejercen un tipo muy específico de autoridad, entre otros en el ámbito de la sexualidad.

c) Una vez que tenemos una aproximación a la diversidad de opiniones y prácticas de los católicos, la inquietud pendiente desde la lógica de los derechos humanos es ¿cómo asegurar que el ejercicio cotidiano de ser católico es convertido en un proceso de empoderamiento en el ámbito de su sexualidad? Al parecer una opción es historizando los discursos y evidenciando su uso por parte de otros actores sociales, lo cual genera dilemas políticos que no pueden ignorarse.

Un dilema más que se identifica es cómo pedirles cuentas a los intérpretes oficiales de la iglesia católica sobre la responsabilidad que tienen por el tipo de discurso que manejan, en la lógica de asumir un compromiso sobre los derechos de quienes les reconocen autoridad moral. Es decir, los líderes de la iglesia católica, los sacerdotes, las religiosas y cualquier otro personaje reconocido con autoridad para transmitir referencias normativas, tienen responsabilidad por el discurso que transmiten en términos del rigor con el que lo hacen.

Parece necesario desarrollar categorías analíticas para aproximarse al estudio del papel de los intérpretes oficiales de la iglesia católica en el ejercicio de los derechos de los creyentes, en términos de qué tan actualizados están en el debate y el conocimiento acumulado sobre la sexualidad. Así como los médicos tienen la necesidad de irse actualizando y de ir actualizando su cédula para ejercer como médicos, no le haría nada mal a la iglesia católica que sus sacerdotes y religiosos, tuvieran cierto tipo de actualización al respecto, ya que si no pasan esa actualización, su autoridad para ejercer como tales, es muy cuestionable. En ese sentido, un dilema es cómo contribuir a la actualización de la iglesia católica en su conjunto –como recurso de empoderamiento ciudadano-, respecto a los debates y el conocimiento acumulado, así como sobre el significado y las repercusiones sociales de la libertad de conciencia en lo relativo a los derechos en el ámbito de la sexualidad, dentro de la propia iglesia católica.

Los ejemplos analizados en el texto muestran que los individuos que creen en esta tradición están reconstruyéndola a pesar de todo, pero a la par están demandando y a ratos exigiendo el poder discrepar con la jerarquía sin tener que abandonar la institución. Ello se ha logrado reconociendo su derecho de intervenir como individuos en la construcción de sus espacios cotidianos y ejerciendo su libertad de conciencia, a pesar de las contradicciones existentes en el discurso oficial de la institución.

4. Referencias bibliográficas

Aguilar Ascencio, Oscar (1998) “Diez tesis para el análisis político de la Iglesia Católica en México”, *Religiones y Sociedad*, Número 2, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Religiosos. pp. 95-112.

Ai, Roderic (1998) *Cruce de Espadas: política y religión en México*, Siglo veintiuno editores, México.

Amuchástegui, Ana y Marta Rivas (1999) "La sexualidad de las jóvenes mexicanas", en Beatriz Figueroa (coordinadora), *México diverso y desigual: enfoques sociodemográficos*, Sociedad Mexicana de Demografía / El Colegio de México, México, D.F., pp.19-29.

Barraza, Eduardo (1998) "Anticoncepción e iglesia católica o la desmemoria histórica", *Conciencia Latinoamericana*, México, Vol. X, No. 1, pp. 11-13.

Barrios, Walda y Leticia Pons (1995) *Sexualidad y religión en los altos de Chiapas*, Conacyt/ Unach, Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

Battaglia, Anthony (2000) "The Hellenistic Understanding of the Body and its Legacy for Christian Social Ethics", en Sylvia Marcos (editora) *Gender/ Bodies/ Religions*. ALER Publications, Cuernavaca, México, pp. 137-153.

Blancarte, Roberto (1995) "La doctrina social católica ante la democracia moderna", en Roberto Blancarte (compilador) *Religión, iglesias y democracia*, La Jornada ediciones, México, D.F, pp. 19-58.

_____ (compilador) (1996) *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

_____ (2003) *El papel de la religión en México*, The Park Ridge Center for Health, Faith, and Ethics y Catholics for a Free Choice, Washington, D.C.

Boff, Leonardo (1991) *E a igreja se fez povo. Eclesiogénesis: A Igreja que nasce da fé do povo*, Editora Vozes, Río de Janeiro, Brasil.

_____ y Clodovis Boff (1986) *Cómo hacer teología de la liberación*, Editorial Paulinas. Bogotá, Colombia.

Boswell, John (1993) *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad* Biblioteca Atajos, España

Britton, Mariah (1998) "Sex and the Single Christian", *Conscience*, Washington, Vol. XIX, No. 1, pp. 11-14.

Cahn, Steven (1995) *Affirmative action debate* Routledge, Nueva York & Londres.

Católicas por el Derecho a Decidir (1998a) *La opinión católica ante la reproducción. Un panorama mundial. Estudios de actitudes y prácticas*. Católicas por el Derecho a Decidir, México, D.F.

_____ (1998b) *La primacía de la conciencia*. Católicas por el Derecho a Decidir, México D.F..

_____ (2003) *Encuesta de opinión católica en México*. Católicas por el Derecho a Decidir y Population Council, México D.F.

_____ (sin fecha) *Abuso sexual, abuso de poder en la iglesia católica*. Un informe sombra sobre La Santa Sede y la Convención de los Derechos de la Infancia. Catholics for a Free Choice, Washington.

Ceballos, Manuel (1999) "Católicos, apostólicos y políticos según Jean –Marie Mayeur", en Roberto Blancarte y Rodolfo Casillas (compiladores) *Perspectivas del fenómeno religioso* FLACSO, Secretaria de Gobernación, México, D.F., pp. 17-42.

Cervera, Raúl (2005) "Derechos humanos, e iglesia católica", en *Los derechos humanos dentro de la iglesia católica*, Católicas por el Derecho a Decidir, México, D.F. 45-58.

Concha Miguel, Oscar González, Lino Salas y Jean Pierre Bastian (1986). *La*

participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México. Siglo Veintiuno editores. México D.F.

Concilio Vaticano II (1968) *Comentario a la constitución Gaudium et Spes sobre La iglesia en el mundo de hoy* Biblioteca de autores cristianos, Madrid

_____ (1972) *Documentos completos del Vaticano II*, Librería Parroquial, México D.F.

Cook, Rebecca (1995) "Human rights and reproductive self-determination". *The American University Law Review*. Vol. 44, N. 4, pp. 975-1016.

Correa, Sonia y Rosalind Petchesky (1994) "Reproductive and sexual rights: a feminist perspective". En G. Sen, A. Germain y L. Chen (Editors). *Population Policies Reconsidered (Health, empowerment and rights)*. Harvard University Press. Boston Massachusetts, pp. 107-123.

Cortés, Edgar (2005) "¿Cómo pensar los derechos humanos al interior de la iglesia católica?", en *Los derechos humanos dentro de la iglesia católica*, Católicas por el Derecho a Decidir, México, D.F. 19-30.

Cruz, Ángeles (2002) "La homofobia del Vaticano, sin sustento bíblico", Periódico *La Jornada*, 7 de abril. México, D.F.

Cruz, Guadalupe (sin fecha) *Mujeres de CEBs, Identidad y Promesa*. Centro de Estudios Ecueménicos, México, D.F.

Cruzalta, Julián y Amparo Espinosa (2001) *Calidoscopio del Aborto*. Documentación y Estudios de Mujeres, A.C. México, D.F.

De Beauvoir, Simone (1989) *El segundo sexo, los hechos y los mitos* Alianza Editorial Mexicana Siglo Veinte, México, D.F.

De la Torre, Renée (1998) "El conservadurismo católico: ¿defensa o intolerancia a la otredad?", *Religiones y Sociedad*, Número 4, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, pp. 25-42.

Dickey, Pamela (1993) *Teología feminista- Teología cristiana: en búsqueda de un método*, Documentación y Estudios de Mujeres, A.C. México, D.F.

Dieterlé, Nicolás (2000) "Iglesia católica: ¿autoridad o autoritarismo?", *Conciencia Latinoamericana*, México, Vol. XII, No. 2, pp. 12-13.

Documentación y Estudios de Mujeres (DEMAC 2001) *Mujeres Latinoamericanas. Religión espiritualidad, pecado, cuerpo y sexualidad*. Documentación y Estudios de Mujeres, AC, México D.F.

Documentación y Estudios de Mujeres (DEMAC 2002) *Mujeres Latinoamericanas. Religión espiritualidad, pecado, cuerpo y sexualidad*. (Segunda parte). Documentación y Estudios de Mujeres, AC, México D.F.

Eco, Humberto y Carlo Martini (1997) *¿En qué creen los que no creen?*, Taurus, México, D.F.

El País (2002) "Ser homosexual es un don de Dios, no es un pecado", Periódico *El País*, <http://www.el.pais.es>, 9 de febrero

Escalante Gonzalbo, Fernando (2001) "Ni siquiera sabíamos que se nos había prohibido saber...", *GIRE, Boletín trimestral sobre reproducción elegida*, México, D.F. No. 30, pp. 5-6.

Fazio, Carlos (1987) *La cruz y el martillo*. Joaquín Mortiz, Planeta, México D.F.

Fazio, Carlos (2004) *En el nombre del padre. Depredadores sexuales en la Iglesia*. Editorial Océano, México D.F.

Figuroa, Juan Guillermo (1995) "Apuntes sobre algunas posibilidades de

autodeterminación reproductiva en América Latina", en *Perfiles Latinoamericanos*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Año 4, No. 6. México, pp. 121-147.

_____ (2000a) "Negligencia pastoral en el caso de Paulina", Periódico *REFORMA*, 13 de septiembre. México, D.F.

_____ (2000b) "Identidad de género masculina y derechos reproductivos. Algunas propuestas analíticas para la delimitación del concepto de derechos reproductivos en la experiencia de los varones" en *Revista de Estudios de Género La Ventana*, Universidad de Guadalajara, Jalisco México, Número 12, pp. 43-72.

_____ (coordinador) (2002) *Ética, religión y reproducción: apuntes para una discusión*. Católicas por el Derecho a Decidir, México, D.F.

_____ y Yuriria Rodríguez (2000) "Elementos del proceso de reconstrucción de algunas normas sobre la sexualidad y la reproducción", en Roberto Blancarte (compilador) *Laicidad y valores en un estado democrático*. El Colegio de México y Secretaría de Gobernación, México, D.F. pp. 53-88.

_____ y Cristina Fuentes (2001) "Una reflexión ética sobre los derechos humanos: el contexto de la reproducción de las mujeres jóvenes", en Juan Guillermo Figueroa (coordinador) *Elementos para un análisis ético de la reproducción*, Universidad Nacional Autónoma de México y Editorial Porrúa, México, D.F. pp. 75-97.

Floris Margadant, Guillermo (1999) *La sexofobia del clero*, Miguel Angel Porrúa, editor, México, D.F.

Freinet, Celestin (2000) *La educación moral y cívica*. Editorial Laia, Distribuciones Fontomara, México, D.F.

Freire, Paulo (1971) *La educación como práctica de la libertad*. Siglo Veintiuno Editores. México, D.F.

_____ (1973) *Pedagogía del oprimido*. Siglo Veintiuno Editores. México, D.F.

Freixedo, Salvador (1989) *Mi iglesia duerme. El letargo del cristianismo* Editorial Posada, México, D.F.

Giddens, Anthony (1992) *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Ediciones Cátedra, Madrid.

Giles Milhaven, John (1995) "In What are Women equal to Men?", *Conscience*, Washington, Vol. XVI, No. 4, pp. 2-6.

Gómez, Carolina (2003) "Crítica sacerdote jesuita silencios de la iglesia ante injusticia de poderosos", Periódico *La Jornada*, México, D.F. 18 de febrero.

González, Edgar y Gabriela Infante (2001) "Perfiles del conservadurismo sexual" en Juan Guillermo Figueroa y Claudio Stern (coordinadores) *Encuentros y desencuentros en la salud reproductiva: políticas públicas, marcos normativos y actores sociales*, El Colegio de México, México D.F. pp. 195-221.

_____ (2002) "Fuentes para el estudio de los grupos conservadores en México" en Juan Guillermo Figueroa (coordinador) *Ética, religión y reproducción; apuntes para una discusión*, Católicas por el Derecho a Decidir, México, D.F. pp. 83-97.

González, Fernando (2006) *Marcial Maciel. Los legionarios de Cristo: testimonios y documentos inéditos*. Tusquets, editores. México.

Gracia, Diego (1990) "¿Qué es un sistema justo de servicios de salud? Principios para la asignación de recursos escasos", en *Bioética. Temas y perspectivas*. Organización Panamericana de la Salud, Publicación Científica No. 527, Washington, pp. 187-201.

Graham Cole, William (1964) *Amor y sexo en la Biblia*, Editorial Grijalbo S.A.,

México D.F.

Grela, Cristina (editora) (1989) *Mujeres e iglesia: sexualidad y aborto en América Latina*, Fontamara, México D.F.

Gudorf, Christine (1993) "Embodying Morality", *Conscience*, Washington, Vol. XIV, No. 4, pp. 16-21.

_____ (1996) "Ética sexual feminista", en María Consuelo Mejía y Elizaveta Martínez (editoras) *Somos iglesia*, Católicas por el Derecho a Decidir, A.C., México D.F. pp. 15-37.

Gutiérrez, María Alicia (1997) "Parirás con dolor: aborto, derechos sexuales y reproductivos en la cosmovisión eclesial", en Martha Rosenberg (editora) *Nuestros cuerpos, nuestras vidas: propuestas para la promoción de los derechos sexuales y reproductivos*, Foro de los Derechos reproductivos, Buenos Aires, pp. 75-93.

Hamington, Maurice (1998) "Like a Virgin", *Conscience*, Washington, Vol. XIX, No. 1, pp. 15-19.

Hernández, Juan Carlos (1995) "Normatividad, cultura cristiana y sexualidad: o cuando la diferencia se convirtió en desigualdad", presentado en el seminario Ética y salud reproductiva, coordinado por Juan Guillermo Figueroa en el Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México, (mimeografiado).

Hume, Maggie (1992a) *La evolución de un código terrenal La anticoncepción en la doctrina católica*. Católicas por el Derecho a Decidir, Montevideo, Uruguay.

_____ (1992b) "Contraception in Catholic Doctrine", *Conscience*, Washington, Vol. XIII, No. 4, pp. 5-21.

Hunt, Mary E. (2003) "The Challenge of Sexual Diversity in Ultra-Conservative Times", *Conscience*, Washington, Vol. XXI, No. 3, pp. 26-30.

Jimenez David, Rina (2003) "Living with sin. The Catholic hierarchy and reproductive rights in the Philippines", *Conscience*, Washington, Vol. XXIV, No. 2, pp. 18-21.

Kissling, Frances (1998) "Perspectivas católicas progresistas respecto a salud y derechos reproductivos: el desafío político de la ortodoxia", *Conciencia Latinoamericana*, México, Vol. X, No. 1, pp. 14-16.

_____ (2000) "El Vaticano y las políticas de salud reproductiva", *Conciencia Latinoamericana*, México, Vol. XII, No. 2, pp. 5-8.

_____ y Serra Sippel (2003) "Las mujeres bajo regímenes opresivos: mujeres y fundamentalismos religiosos", *Conciencia Latinoamericana*, México, Vol. XIII, No. 6, pp. 18-29.

Kraus, Arnoldo (2002) "Homosexualidad y religión", Periódico *La Jornada* 13 de febrero. México D.F.

Küng, Hans (2002) *La Iglesia católica*, Mondadori, Barcelona.

Lafer, Celso (1994) *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Lafarga Juan (1996) "Justicia social católica y desarrollo social" en María Consuelo Mejía y Elizaveta Martínez (editoras) *Somos iglesia*, Católicas por el Derecho a Decidir, A.C., México D.F. pp. 89-96.

Lagarde, Marcela (1990) *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.

Lamas, Marta (1986) "La antropología feminista y la categoría género", en *Nueva*

Antropología. Estudios sobre la mujer: problemas teóricos, No. 30.

_____ (1991) "Un estado laico con intervención católica", *Conciencia Latinoamericana*, Montevideo Uruguay, Vol. VI, No. 3, pp. 22-26.

_____ (1999) "Reconstrucción simbólica y laicismo: dos requisitos imprescindibles para la defensa de los derechos reproductivos", en Beatriz Figueroa (coordinadora), *México diverso y desigual: enfoques sociodemográficos*, Sociedad Mexicana de Demografía / El Colegio de México, México, D.F. pp. 281-288.

Lardner, Denise (1992) "Sexual morality", en Denise Lardner *Virtuous woman: reflections on Christian Feminist Ethics*, Orbis books, Nueva York, pp. 80-113.

Lista, Carlos A. (2001) "El debate subyacente: aborto y cosmovisiones morales", en Juan Guillermo Figueroa Perea (coordinador) *Elementos para un análisis ético de la reproducción*, Universidad Nacional Autónoma de México y Editorial Porrúa, México D.F. pp. 193-218.

Marcos, Sylvia (editora) (2000) *Gender/ Bodies/ Religions*. ALER Publications, Cuernavaca, México.

Marty, Martin E., David E. Guin & Larry Greenfield (1998) "To speak and be heard", *Conscience*, Washington, Vol. XIX, No. 4, pp. 16-21.

Marx, Karl y Friedrich Engels (1974) *Sobre la religión*. Ediciones Sígueme, Salamanca.

Maza, Enrique (2006) *La libertad de expresión en la Iglesia*. Editorial Océano, México, D.F.

Mazzotti, M., G.Pujol y C.Terra. (1994). *Una realidad silenciada (Sexualidad y maternidad en mujeres católicas)*. Ediciones Trilce. Montevideo, Uruguay.

Mejía, María Consuelo (1998) "La anticoncepción natural: eficacia y doctrina eclesial", *Conciencia Latinoamericana*, México, Vol. X, No. 1, pp. 4-10.

_____ (2000) "Iglesia católica y la sexualidad", *Conciencia Latinoamericana*, México, Vol. XII, No. 2, pp. 2-4.

_____ (2001a) "Normas y Valores de la Iglesia Católica en la Sexualidad y en la Reproducción: Nuevas Perspectivas", en Juan Guillermo Figueroa y Claudio Stern (coordinadores) *Encuentros y desencuentros en la salud reproductiva: políticas públicas, marcos normativos y actores sociales*, El Colegio de México, México D.F. pp. 101-121.

_____ (2001b) "Un dilema ético en el tema del aborto" en Juan Guillermo Figueroa Perea (coordinador). *Elementos para un análisis ético de la reproducción*, Universidad Nacional Autónoma de México y Editorial Porrúa, México D.F. pp. 227-240.

_____ (2002) "La defensa del laicismo desde una perspectiva ética católica y feminista", *Conciencia Latinoamericana*, México, Vol. XIII, No. 5, pp. 5-8.

Mejía, María Consuelo y Gloria Careaga (1996) "Concepciones alternativas sobre sexualidad, reproducción, anticoncepción y aborto", en Gloria Careaga, Juan Guillermo Figueroa Perea y María Consuelo Mejía (compiladores) *Ética y Salud Reproductiva*. Universidad Nacional Autónoma de México y Editorial Porrúa, México, D.F. pp. 347-404.

Mejía, María Consuelo y Elizaveta Martínez (editoras) (1996) *Somos iglesia, Católicas por el Derecho a Decidir*, A.C., México D.F.

Meyer, Jean (2000) *Samuel Ruíz en San Cristóbal*, Tusquets, México D.F.

Mickelsen, Alvera (editora) (1986) *Women, authority & the bible*, Inter Varsity Press, Downers Grove, Illinois.

Miller, Patricia (2000a) "Religion, Reproductive Health and Access to services: A National Survey of Women", *Conscience*, Washington, Vol. XXI, No. 2, pp. 2-9.

_____ (2000b) "The Bishops and Abortion: rhetoric vs reality", *Conscience*, Washington, Vol. XXI, No. 3, pp. 15-17.

Morelo, Sara (2003) "Catholics are the Church. What catholics need to know, and why the hierarchy doesn't want us to", *Conscience*, Washington, Vol. XXI, No. 3, pp. 31-33.

Múnera, Alberto (2003) "Fundamentalismo en la Iglesia Católica", *Conciencia Latinoamericana*, México, Vol. XIII, No. 6, pp. 10-16.

Muñoz, Alma (1997) "¿Por qué no están con Samuel y Raúl los demás obispos?", Periódico *La Jornada*, 29 de diciembre. México D.F.

Nunes, María José (1994). "De mulheres, sexo e igreja: uma pesquisa e muitas interrogacoes", en Albertina De Oliveria y T. Amado (organizadoras) *Alternativas Escassas: Saúde, Sexualidade e Reproducao na América Latina*. Fundacao Carlos Chagas, Editora 34, Río de Janeiro, Brasil. Pp. 175-204.

Núñez, Guillermo (1999) *Sexo entre varones; poder y resistencia en el campo sexual*, Miguel Ángel Porrúa-El Colegio de Sonora-Instituto de Investigaciones Sociales-PUEG, México D.F.

Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (1998) *Guatemala Nunca Más*. Informe del Proyecto interdiocesano de recuperación de la memoria histórica. Guatemala.

Ortega y Gasset, José (1968) *Ideas y creencias*, Espasa-Calpe, Madrid.

Ortiz Ortega, Adriana (2001) *Si los hombres se embarazaran ¿el aborto sería legal? Las feministas ante la relación Estado-iglesia católica en México (1871-2000)*. EDAMEX y Population Council. México. D.F.

Pagliero, Mónica (2000) "La primacía de la conciencia y la libertad de decidir de las mujeres", *Conciencia Latinoamericana*, México, Vol. XII, No. 3, pp. 2-4.

Pellauer, Mary (1993) "Ethics that celebrate women's sexuality", *Conscience*, Washington, Vol. XIV, No. 4, pp. 3-9.

Pérez Aguirre, Luis (1991a) "La iglesia interpelada desde la mujer", *Conciencia Latinoamericana*, Montevideo Uruguay, Vol. V, No. 3, pp. 11-14.

_____ (1991b) "El Dios de las mujeres", *Conciencia Latinoamericana*, Montevideo Uruguay, Vol. III, No. 4, pp. 10-11.

_____ (1994a) "La iglesia interpelada desde el cuerpo", *Conciencia Latinoamericana*, Montevideo Uruguay, Vol. VI, No. 1, pp. 4-6.

_____ (1994b) "Ética sexual feminista: un reto de la cristiandad", *Conciencia Latinoamericana*, Montevideo Uruguay, Vol. VI, No. 1, pp. 9-11.

Petchesky, Rosalind y Karen Judd (editoras), (1998) *Negotiating Reproductive Rights. Women's Perspectives Across Countries and Cultures*, International Reproductive Rights Research Action Group, Zed Books, Nueva York.

Popper, Karl (1983) *The Logic of Scientific Discovery*. Hutchinson, Londres.

Potts, Malcolm (2003) "A retreat from reason? The Catholic Church and Scientific Progress", *Conscience*, Washington, Vol. XXIV, No. 1, pp. 16-19.

Puello Orozco, Yury (1998) "Derechos humanos en la iglesia católica desde la perspectiva de las mujeres", *Conciencia Latinoamericana* Montevideo, Uruguay, Vol. X, No. 2. pp. 20-22.

Quesada, Gilberto (sin fecha) "El patriarcado en el Antiguo Testamento", <http://>

www.institutowem.org/masculinidad/religion.htm

Radford, Rosemary (1993) "Women, Sexuality, Ecology, and the Church", *Conscience*, Washington, Vol. XIV, No. 1 & 2, pp. 6-12.

_____ (1996) *Womanguides: readings toward a feminist theology*, Beacon Press, Boston.

_____ (1997) "Created second, sinned first", *Conscience*, Washington, Vol. XVIII, No.1, pp. 3-7.

_____ (2001) "The War on Women", *Conscience*, Washington, Vol. XXII, No. 4, pp. 26-29.

Ramos Gómez-Pérez, Luis (1996) "Los religiosos y la acción social en México 1960-1990", en Roberto Blancarte (compilador) *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., pp. 266-301.

Rance, Susanna (2001) "Ciudadanía sexual", *Conciencia Latinoamericana*, México, Vol. XIII, No. 3. pp. 13-17.

Ranke, Uta (1988) *Eunucos por el reino de los cielos*, Trotta, Madrid, España.

Rawls, John (1986) *Justicia como equidad*. Tecnos, Madrid.

_____ (1995) *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Ribeiro, Lucía (1994). "Anticoncepcao e comunidades eclesiais de base", en Albertina de Oliveria y T. Amado (organizadoras) *Alternativas Escassas: Saúde, Sexualidade e Reproducao na América Latina*. Fundacao Carlos Chagas, Editora 34, Río de Janeiro, Brasil. pp. 143-174.

Rivera Carrera, Norberto (1996) *Carta Pastoral. La familia educadora de la sexualidad*. Arquidiócesis Primada de México, México D.F.

Rodríguez, Gabriela (2002a) "El paraíso de los pederastas", Periódico *La Jornada*, 15 de abril. México D.F.

_____ (2002b) "Magia, religiosidad y pragmatismo en la sexualidad de jóvenes rurales" en J.G. Figueroa Perea (coordinador) *Ética, Religión y Reproducción: apuntes para una discusión*. Católicas por el Derecho a Decidir, México D.F. pp. 119-131.

Rodríguez, Pepe (1997) *Mentiras fundamentales de la iglesia católica*, Grupo Zeta, Barcelona, España.

Román, José Antonio (2002) "No nos corresponde denunciar a pederastas", Periódico *La Jornada*, 15 de abril. México D.F.

San Martín, Rafael (1996) "Compromiso social y catolicismo en México", en Roberto Blancarte (compilador) *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., pp. 169-183

Saramago, José (1998) *El evangelio según Jesucristo*, Alfaguara, Madrid.

Schüssler Fiorenza, Elizabeth (1989) *En memoria de ella*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, España.

Singh, Balwant (2001) "A disease, not a sin", *Conscience*, Washington, Vol. XXII, No. 3. pp. 25-29.

Smith, Christian & Joshua Prokopy (Editores) (1999) *Latin American Religion in Motion* Routledge Nueva York & Londres.

Tamayo Acosta, Juan José (2002) "La sexualidad, asignatura pendiente del cristianismo", Periódico *El País*, 9 de febrero. Madrid, España.

Tena, Olivia (2002) "El discurso moderno del catolicismo en el entorno de la sexualidad: el caso de solteras de zonas urbanas" en Juan Guillermo Figueroa (coordinador) *Ética, Religión y Reproducción: apuntes para una discusión*. Católicas por

el Derecho a Decidir, México D.F. pp. 133-154.

Vergara, Jesús (1994) "Las religiones: fuerzas morales para vivir en la democracia", en *El papel de las iglesias en el México de hoy*, Universidad Nacional Autónoma de México y Centro de Estudios de las Religiones en México de la Secretaría de Gobernación, México D.F. pp. 107-114.

Weber, Max (1997) *Sociología de la religión*, Ediciones Coyoacán, México, D.F.